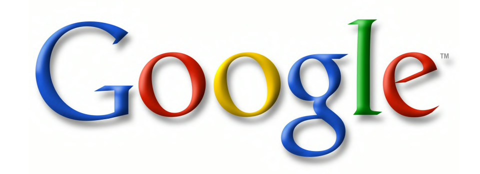
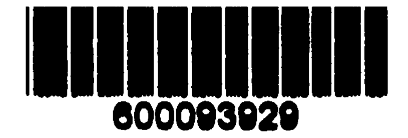








DER

ERSTE BRIEF DES JOHANNES.

EIN

BEITRAG ZUR BIBLISCHEN THEOLOGIE

von

Erich Haupt.



COLBERG.
VERLAG VON CARL JANCKE.
(C. F. Post'sche Buchhandlung.)
1869.
LONDON: WILLIAMS & NORGATE,
Henrietta-Street 14 Convent-Garden.

Die vorliegende Arbeit führt sich mit Absicht nicht als Commentar ein. Denn wie ihr einerseits vieles fehlt, was man in einem solchen zu finden erwartet, so bringt sie andrerseits manches, das über die Aufgabe eines Commentars im gewöhnlichen Sinne hinausgeht. Nach beiden Richtungen bedarf es einer Rechtfertigung der Methode.

Es ist ja offenbar, dass die Erklärung eines N.T.lichen Schriftstücks nach seinem Gedankengange und seinem theologischen Gehalt eine Menge vorbereitender Arbeiten erheischt. Der Text muss kritisch beleuchtet, die Erklärung philologisch gesichert, gegen abweichende Auffassungen erhärtet werden. Da ferner kein Ausleger sich der Einbildung hingeben kann, als wenn er aus seinem eignen Kopfe das eruieren könnte, was die Geschichte der Exegese im Lauf der Jahrhunderte ergeben hat, so muss jeder die Geschichte der Auslegung zum Fundament seiner eignen Erklärung machen. Alle diese Arbeiten aber kritischer, philologischer, polemischer, geschichtlicher Art sind doch nichts als die Vorbereitung für das eigentliche Geschäft der Auslegung, das betreffende Schriftstück geistig zu reproducieren. Wenn man aber unsre Commentare in ihrer grösseren Hälfte durchmustert, so findet man, dass jene Vorarbeiten in einer solchen Ausführlichkeit gegeben werden, dass der Einblick in das zu erklärende Buch als Ganzes dadurch überaus erschwert wird; der Geist des Lesers wird nach so vielen Seiten gezogen, so viele Einzelfragen werden abgehandelt, dass der einheitliche Eindruck des Buches total vernichtet wird. Das, was der Apostel sagt, tritt in den Hintergrund gegen das, was er nach der Meinung dieses und jenes Interpreten gesagt haben soll. Ja die Zahl derjenigen Arbeiten ist nicht gering, die mit jenen Vorarbeiten ihre Aufgabe gelöst zu haben vermeinen. Man ziehe einmal von so ausgezeichneten und in ihrer Art unübertrefflichen Arbeiten, wie etwa die Erklärung des Epheserbriefes von Harless und der

exegetisch-kritische Commentar von Meyer und Huther sind, alles ab, was zu jenen Vorarbeiten gehört, und stelle das zusammen, was sie zur theologischen Erklärung beibringen, so wird man sich wundern, wie wenig das ist. Daher ist hier der Versuch gemacht worden, jene Vorarbeiten dem Leser möglichst vorzuenthalten, nur in thunlichster Kürze ihr Resultat anzugeben. Auf die *varietas lectionum* ist nur insoweit Rücksicht genommen, als sie für den Sinn einer Stelle von Bedeutung ist; in derselben Weise ist betreffs der philologischen Begründung verfahren. Die Geschichte der Auslegung ist völlig unberücksichtigt gelassen und jede Polemik gegen die Vorgänger grundsätzlich vermieden. Vielmehr ist es die Absicht gewesen, nur mit dem N. T. in der Hand in den Gedankengang und Gedankengehalt des behandelten Briefes einzudringen. Es ist das nicht in dem Sinne geschehen, als ob historisch-kritische Commentare überflüssig wären, vielmehr sind sie die erste Arbeit, die jeder gethan haben muss, der selbständig in ein Buch des N. T. eindringen will; nur dass es mir zweckmässig erschien, dem Leser einmal eine einheitliche Auslegung darzubieten, die ihn nicht nöthigt alle möglichen verschiedenen Auslegungen Revue passieren zu lassen und statt mit einer Erklärung des Briefes sich mit ihrer vielen auseinanderzusetzen. So ist Raum und Zeit gewonnen die theologischen Grundbegriffe des Briefes und ihren Zusammenhang um so ungestörter ins Auge zu fassen und nach Kräften in ihre Tiefen einzudringen. Und zwar ist das Ziel, das mir dabei vorgeschwebt hat, gewesen, möglichst so das Einzelne zu betrachten, dass sich der Leser stets seiner Stellung im Ganzen bewusst bleibt, denn so lange das Einzelne rein als Einzelnes betrachtet wird, bleibt die Auffassung selbst dieses Einzelnen einseitig und schief. Also wie ich für meine Person mir den Gedankengang und Gehalt des Briefes zurechtlege, ist nach dieser Seite der ganze Inhalt des Buches.

Nach dieser Seite. Denn es möchte noch etwas anderes leisten. Es bezeichnet sich als Beitrag zur biblischen Theologie. Diese hat nach meiner Auffassung nicht nur die Aufgabe, die gelegentlichen oder geflissentlichen Aeusserungen eines N.T.lichen Autors über alle möglichen dogmatischen Puncte systematisch zu ordnen und zu einem Ganzen zu gestalten, sondern man darf von ihr, wenn sie wirklich eine Wissenschaft sein will, mehr erwarten.

Fast alle dogmatischen Erörterungen des N. T. sind in gewissem Mass Gelegenheits-Aeusserungen: wenn unser Brief z. B. Gott Licht nennt, so steht diese Bezeichnung zunächst nicht im Dienst theologischer, metaphysischer Speculation sondern soll nur die Begründung geben für den von uns verlangten Lichtwandel. Aber es liegt doch am Tage, dass die Bestimmung Θεὸς φῶς auch abgesehen von der Beziehung, in welcher sie hier steht, ein Bestandtheil des johanneischen Denkens war, dass überhaupt alles, was er in dem Briefe behufs praktischer Zwecke ausspricht, nicht bloss in dieser Verknüpfung in seinem Geist lebendig war, sondern herausgenommen ist aus dem Ganzen seiner christlich-sittlichen Weltanschauung. Jeder wirklich denkende Mensch trägt, wenn auch meist unbewusst, ein System in sich; alle seine einzelnen und scheinbar vereinzelten Aeusserungen kommen aus der Totalität seiner Weltanschauung. Wir haben schon im gewöhnlichen Leben das Recht, aus den einzelnen Worten eines Menschen (denn mehr kennen wir ja im Grunde von den Wenigsten) zurückzuschliessen auf das gesammte Denken desselben. Er muss sich die Prämissen und Consequenzen gefallen lassen, die in seinen Worten beschlossen liegen, oder er hätte überhaupt kein Recht auf Beachtung. Wie viel mehr werden wir bei den Aposteln, die der heilige Geist in alle Wahrheit leitete, das Recht haben von ihren gelegentlichen Aeusserungen zurückzuschliessen auf das Ganze ihrer Anschauungen. Das zu thun, jedes Wort ihres Mundes gewissermassen unters Mikroskop zu nehmen, auf dialectischem Wege nachzusehn, von welchen Voraussetzungen es getragen wird, zu welchen Folgerungen es führt, das ist die Aufgabe der biblischen Theologie. Nicht als ob nun alles das, was wir so finden, den Aposteln wirklich bewusst gewesen sein müsste: vieles davon werden sie vielleicht nie ausdrücklich zum Gegenstand ihres Denkens gemacht haben. Nur das ist die Meinung, dass wenn sie ihr Denken darauf gerichtet hätten, sie zu einem so und so beschaffenen System gekommen sein müssten, dass wir so die Welt- und Gottes-Anschauung gewinnen, die allen ihren einzelnen Aeusserungen, wenn auch vielleicht in manchen Stücken unbewusst, zu Grunde gelegen hat. Wenn wir ein Werk menschlichen Genies betrachten, wie z. B. Goethes Faust, so glauben wir uns berechtigt auf viele Schönheiten aufmerksam zu machen und sie darin zu finden,

von denen wir doch nicht immer glauben, dass sie dem Dichter selbst zum Bewusstsein gekommen sind: wir berufen uns auf den alten Spruch, dass der Dichter ein Seher sei, der mehr sage, als er selbst wisse. Und die heiligen Männer Gottes, die geredet haben getrieben vom heiligen Geist, sollten nichts gesagt haben, als dessen sie sich in dem Augenblick klar und verständig bewusst gewesen sind? Wir müssten Anstand nehmen sie haften zu lassen auch für alle Consequenzen und Prämissen, die mit dialectischer Nothwendigkeit aus ihren Worten folgen?

Zu einem solchen Aufbau einer biblischen Theologie, wie er soeben andeutend skizziert ist, habe ich versucht einen einzelnen Baustein beizubringen, indem ich bei den betreffenden Stellen die Aussagen des Apostels in ihre Consequenzen zu verfolgen mich bemüht habe. Mit welchem Erfolge, steht dahin. Es ist ein gewaltiger Geist, der Geist des Johannes, und man fühlt sich fast erdrückt von der hehren Majestät der himmlischen Gedanken dieses Briefes, die wie brausende Accorde den Leser umtönen. Wenn nur hin und wieder eine Seele durch den Dienst meines Buches angeregt würde, mit aller Macht sich in diess wogende Meer des Reichthums göttlicher Weisheit und Erkenntniss zu versenken, so hätte meine Arbeit ihren Zweck erfüllt.

— Oft hatte ich mich auf den Augenblick gefreut, da ich diese Bogen dem Director unseres Gymnasiums, Dr. Robert Geier, würde übergeben können, unter dessen Leitung ich in den Jahren gewirkt habe, da mich diese Arbeit beschäftigte, und dessen übergrosses Wohlwollen ich zu dem Reichthum meines Lebens rechne. Es hat nicht sein sollen: er ist indess von dieser Erde abgerufen. So möge denn wenigstens sein Name hier genannt sein als Zeichen der Pietät und Liebe, die über das Grab hinaus mich mit ihm verbinden. *Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει.*

Treptow a. R., den 19. April 1869.

Kleinere Druckfehler, die den Sinn nicht stören, wird der Leser freundlichst selbst zurechtstellen; dagegen sind leider einige entschieden **sinnstörende Versehen** stehn geblieben, welche vor dem Lesen zu verbessern der Verfasser dringend bittet.

Seite	13	Zeile	14	v. u.	statt	Analyse	zu	lesen	Analepse.
„	19	„	8	„	„	ἠγάπησε	„	„	ἡγάπησα.
„	23	„	16	v. o.	„	von seinem Vater	„	„	von sich.
„	29	„	5	„	„	ἀδιατρέπτως	„	„	ἀδιαιρέτως.
„	56	„	16	„	„	desselben	„	„	des Lebens.
„	109	„	15	v. u.	„	Sinns	„	„	Seins.
„	113	„	14	„	„	unbedingt	„	„	unbedingte.
„	117	„	1	„	„	vor	„	„	von.
„	121	„	11	„	„	den Act	„	„	die Art.
„	125	„	10	v. o.	„	dem	„	„	das.
„	125	„	11	„	„	das	„	„	des.
„	126	„	17	v. u.	„	nach	„	„	noch.
„	127	„	10	„	„	aufgesagt	„	„	ausgesagt
„	127	„	10	„	„	aus	„	„	auch.
„	134	„	19	„	„	danken	„	„	denken.
„	155	„	14	„	„	Art	„	„	Act.
„	158	„	16	„	„	wird	„	„	wir.
„	160	„	10	v. o.	„	Anhänger	„	„	Anfänger.
„	174	„	9	v. u.	„	wem	„	„	wenn.
„	220	„	17	v. o.	„	nichts	„	„	nicht.

Kein Schriftsteller im Bereich des N.T.lichen Kanons hat seinen Werken in solchem Masse gleich in den einleitenden Worten einen christologischen Charakter aufgeprägt wie der Apostel Johannes. Die Briefe des Paulus leiten die *χάρις καὶ εἰρήνη*, welche sie den Lesern anwünschen, gleichmässig vom Vater und vom Sohn her, der erste Brief des Petrus führt gleich in der Ueberschrift die drei göttlichen Personen neben einander auf, der zweite Brief des Petrus nennt zwar zuerst Christum als den *θεὸς ἡμῶν καὶ σωτήρ*, bezieht aber doch den eigentlichen grüssenden Segenswunsch gleichmässig auf Vater und Sohn. Aber auch abgesehen von den einleitenden Worten machen die eben genannten Schriften und man kann sogar hinzufügen, selbst die synoptischen Evangelien nicht diesen grossartigen christologischen Eindruck wie die Bücher des Johannes. Dieser Eindruck ist um so merkwürdiger, als nicht nur der erste Brief sondern noch mehr die Apokalypse,*) wenn man sie im Einzelnen betrachtet, wenig eigentliche Lehre über den Gottmenschen enthalten. Der Brief an die Colosser ist z. B. viel reicher in diesem Puncte als beide genannte Schriften. Aber mit einer solchen Energie stellt Johannes von vorn ab den Sohn Gottes als den alleinigen Mittelpunct alles seines Denkens in den Vordergrund, dass bei allen Erörterungen über die abliegendsten

*) Es mag hier ein für alle Mal ausgesprochen sein, dass der Verf. die grossen Schwierigkeiten, welche der Abfassung der Apokalypse durch den Verfasser des Evangeliums entgegenstehn, wohl zu würdigen weiss. Ueberzeugen haben sie ihn aber, namentlich gegenüber dem gewaltigen Zeugniss des Alterthums nicht können, und er citiert die Apokalypse daher immer als johanneisch. Gerade eine immer erneute eingehende Vergleichung ihres Gehalts mit dem des Evangeliums und Briefes wird die Ueberzeugung nach der einen oder andern Seite mit herbeiführen müssen.

Gegenstände man sich stets unter der Herrschaft dieses Mittelpuncts fühlt. *Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν:* diese Worte, im weitesten Sinne genommen, bilden die Signatur der johanneischen Schriften. So auffällig sich nun namentlich das Evangelium und der vorliegende Brief in den beiderseitigen Eingangsworten berühren in Hinsicht auf den Inhalt, so unterscheiden sie sich doch in der Form sehr bedeutend: in kleinen, einander nebengeordneten, nach Form und Gehalt leicht verständlichen Sätzen hebt das Evangelium an; mit einer längeren, sich selbst durchbrechenden, dann wieder zum Anfang zurückkehrenden Periode, die daher dem grammatischen Verständniss Schwierigkeiten bereitet hat, beginnt der Brief. Eine Ueberschrift fehlt demselben, während der zweite und dritte Brief des Johannes eine solche besitzen, der zweite in einer der inhaltreichen paulinischen Weise sich nähernden Form, der dritte in der allerkürzesten Art durch Angabe des Absenders und Empfängers. Allerdings hat man auch die vier ersten Verse unsres Briefes in das Schema einer Ueberschrift zwängen wollen; man hat die χαρὰ des vierten Verses verglichen mit der χάρις der Paulinen; man hat das πληρωθῆναι der Freude hier parallelisiert mit dem πληθυνθῆναι in den Ueberschriften bei Petrus, Polykarp und Clemens. Aber wenn es sich uns demnächst ergeben wird, dass die ersten vier Verse nur den Inhalt und Zweck des Briefes anzeigen wollen, so ist damit schon bewiesen, dass wir in ihnen überhaupt keine Ueberschrift, vielmehr eine eigentliche Einleitung haben. In einer Briefüberschrift dürfte der Name des Empfängers und der des Absenders nicht fehlen. Ein Analogon zu solchem Brief ohne Ueberschrift haben wir in der Epistel an die Hebräer, nur dass dort wenigstens der Schluss der den paulinischen Briefen gewöhnlichen Schlussform entspricht, wofür aber in der Hauptmasse unsres Schreibens der Leser sich der Briefform mehr bewusst bleibt als in dem einer Abhandlung noch mehr gleichen Brief an die Hebräer.

Cap. 1. V. 1. Ueber die Construction in den ersten Versen unsres Briefes im Allgemeinen ist wohl heutzutage die Auslegung ins Reine gekommen: die Periode enthält eine doppelte Angabe des Objectes, das eine Mal wird dasselbe in den Relativsätzen mit ὃ angegeben, das andere Mal in den Worten περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς zusammengefasst. Das Prädicat, wozu alle diese Objectsbestimmungen gehören,

ist ἀπαγγέλλομεν V. 3. Bevor aber dieses genannt wird, schiebt sich dem Apostel eine Parenthese ein zur nähern Erläuterung der Worte περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς (V. 2) und dann wird der unterbrochene Faden durch kurze Wiederholung des Objects (ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν) wieder aufgenommen. Aber mit der Form ist noch nicht der Inhalt erklärt. Was ist der Gegenstand der Botschaft, die Johannes geben will? Eine Sache? dafür scheint der neutrale Anfang, das vierfache ὅ, zu sprechen. Oder eine Person? dafür spricht der Inhalt eben dieser neutralen Sätze — ἦν ἀπ' ἀρχῆς, αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν κτλ. —, dafür ihre Rückbeziehung auf den Anfang des Evangeliums, wo zum Theil dasselbe von der Person des Logos ausgesagt wird, dafür endlich der zusammenfassende Ausdruck λόγος τῆς ζωῆς. Es ist nämlich nicht möglich, diese Worte zu übersetzen: die Verkündigung, die Botschaft vom Leben, denn nicht über die Predigt der Apostel will Johannes reden sondern diese selbst verkündigen. Περὶ τῆς ζωῆς ἀπαγγέλλομεν, das wäre verständlich, aber περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς in der angegebenen Bedeutung, das wäre ein schiefer Gedanke. Die unläugbare Uebereinstimmung des Briefanfanges mit dem Prologe des Evangeliums erfordert, dass λόγος hier in demselben Sinne wie dort genommen werde, d. h. als Bezeichnung des Gottessohnes, des ewigen Offenbarers Gottes. Wenn somit alle Ausdrücke des Verses beweisen, dass dem Apostel eine Person vor Augen steht, wie kommt er zu dem neutralen Anfang? die richtige Antwort werden wir finden, indem wir eine zweite, leichtere Frage zu lösen suchen, warum nämlich der Apostel nicht bei der Zusammenfassung des Objects seiner Verkündigung einfach den Accusativ gebraucht: τὸν λόγον τῆς ζωῆς ἀπαγγέλλομεν, vielmehr περὶ τοῦ λόγου schreibt. Beides ist doch keineswegs gleichbedeutend: τόν λόγον ἀπαγγέλλομεν, so hätte wohl der Anfang des Evangeliums lauten können, oder auch der des Hebräerbriefes, kurz einer Schrift, die sich wesentlich mit der Person des Herrn beschäftigt; dass aber unser Brief nach seinem Inhalt im Einzelnen eine solche Auseinandersetzung über das Wesen und die Person des Logos weder giebt noch geben will, lehrt die oberflächlichste Betrachtung schon. Wohl bildet der Logos den Grundstoff des Briefes, aber nicht seine Person an sich sondern seine Wirkungen, die Ausstrahlungen seiner Person, die nur indirect auf diese selbst und ihr Wesen Schlüsse

machen lassen. Somit verkündet der Apostel allerdings *περὶ τοῦ λόγου*, lauter Dinge, die mit dem Logos in Verbindung stehen, aber nicht direct *τὸν λόγον*. Von diesem Standpunkt aus erklärt sich nun zunächst der Zusatz *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*. Auch dieser Ausdruck weist uns zunächst auf den Prolog des Evangeliums. Dort heisst es 1. 4 vom Logos: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*, ferner 14. 6 nennt sich der Herr schlechtweg das Leben und nach 5. 26 *ἔδωκεν ὁ πατὴρ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.* Nach dem Allen könnte es scheinen, als wenn der Ausdruck *λόγον τῆς ζωῆς* nur bedeutete: der Logos, welcher Leben, das wahre Leben in sich hat. Aber eine genauere Betrachtung der angeführten Stellen zeigt, dass in ihnen allen das Leben nicht blos als ein in dem Logos beschlossenes in Betracht kommt sondern zugleich als ein von ihm ausströmendes, dass sein Leben eine die Welt durchdringende und erfüllende Macht ist. So schon Evangelium 1. 4, wie die gleich folgenden Worte zeigen: *ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων;* ebenso betont der Herr 5. 26 nur darum, dass er Leben in sich habe, um daraus seine Macht als Lebens spender, als *ζωοποιῶν* zu beweisen. Und dasselbe folgt für 14. 6 aus dem Zusatz: *οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ*, welcher den Zweck der im ersten Versgliede gegebenen Bestimmungen Christi aufweist. Aber um die Bedeutung des *λόγος τῆς ζωῆς* an unsrer Stelle sicher zu erkennen, haben wir noch eine zweite Reihe von johanneischen Stellen zu betrachten, in denen nämlich eben so wie hier das Leben genitivische Bestimmung eines andern Namens ist: dahin gehört *ἄρτος τῆς ζωῆς* Ev. 6 und *φῶς τῆς ζωῆς* 8. 12. Auch diese Ausdrücke besagen nicht nur, dass das Brot und das Licht selbst lebendig sind, sondern dass sie lebenspendend sind. In der letztgenannten Stelle wollen die Worte *ὁ ἀκολουθῶν μοι ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς* nicht sagen, dass Christus da, wo blos Leben sei, diesem Leben das Licht werden wolle, sondern dass das Licht, welches er gebe, Leben weckend sei. Und dass *ἄρτος τῆς ζωῆς* nicht blos eine innere Qualität des Brotes, sondern seine Wirkung hervorheben wolle, zeigt von allem Andern abgesehen V. 33, wo die Worte *ἄρτος ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ* den Sinn angeben, in welchem der Ausdruck *ἄρτος τῆς ζωῆς* verstanden werden soll. So werden wir auch hier unter *λόγος τῆς ζωῆς* nach Ausweis sämmtlicher parallelen Stellen nicht nur den Logos verstehen, insofern er Leben hat, sondern auch insofern er Leben giebt. Wie es in der Natur

des Lichts liegt, dass es nicht nur hell ist, sondern auch Anderes hell macht, so liegt es in dem Begriff des Logos grade nach unseres Apostels Anschauung, das was er ist, also hier das Leben, zu verbreiten, mitzutheilen. Diese letztere Seite aber darf am wenigsten hier ausgeschlossen werden, denn der Apostel will ja nicht rein theoretische Mittheilungen über das machen, was in Christo ist, sondern eben diess zum Besitz seiner Gemeinde machen, und fasst am Schluss (5. 13) die Absicht seines Sendschreibens dahin zusammen, dass wir uns vermöge unsers Glaubens im Besitz des Lebens wissen sollen. Was also schliesslich und genau der Apostel verkündigen will, das ist das Leben, wie ja auch schon daraus erhellt, dass aus dem Ausdruck λόγος τῆς ζωῆς in V. 2 dasjenige Moment, welches darin das wichtigste ist, herausgenommen wird, nämlich eben das Leben. Indem nun also der Apostel sagt, er wolle περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς berichten, giebt er mittels des Genitivs dasjenige Moment an, um welches willen er überhaupt vom Logos redet, nämlich vom Logos, insofern er Leben — und zwar nach dem Folgenden offenbar gewordenes, mittheilbares Leben — ist. Also steht vor seinem Auge allerdings der Logos, aber nicht dieser Person an sich gilt diess Mal seine Verkündigung, nicht ihrem Thun, Geschick, sondern nur einer Qualität derselben, dem Leben, das in ihr ist und aus ihr fliesst.. Im Grunde ist es also ein *quid* und nicht ein *quis*, wovon der Apostel reden will und daher hat er Recht nicht τὸν λόγον sondern allgemeiner περὶ τοῦ λόγου zu schreiben, Recht ferner nicht masculinisch sondern neutral das Object seiner Verkündigung zu bestimmen.

Da der Ausdruck περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς augenscheinlich nur denselben Gegenstand der Verkündigung bezeichnen kann, den die vorhergehenden Relativsätze aussagen, so stellt sich uns die Aufgabe nachzusehen, ob unsre Objectsbestimmung auf diese passt. Das ist aber im höchsten Mass der Fall: dasselbe Ineinander von Person und Sache wie in λόγος τῆς ζωῆς tritt uns in ihnen entgegen. Zwar könnte man einwenden, was die Jünger gehört, gesehen, betastet hätten, das sei ja nicht das Leben gewesen, welches in Christo beschlossen war, sondern die Person, der Logos selbst, und daran scheitre sowohl unsre Erklärung der neutralen Pronomina, als auch unsre Bestimmung des Objects im Allgemeinen. Aber man sehe genauer zu. Unter dem ἀκούειν ist doch nicht der

blosse Schall der Worte Christi zu verstehen sondern der Inhalt seiner Rede, und was war dieser anders als die Verkündigung des Lebens, das in Christo sei und auf die Apostel überfliessen solle? Ebenso ist doch unter dem ὁρᾶν und θεᾶσθαι sicherlich nicht das Schauen der leiblichen Gestalt des Herrn gemeint, so dass ein Kaiphas sich unter dem Plural ἑωράκαμεν hätte mit begreifen können, sondern was sie geschaut haben, sind seine Werke nicht nur nach ihrem äusseren Geschehen sondern nach ihrer inneren Bedeutung, und was sahen die Jünger daran anders, als dass der Herr das Leben sei und gebe? Endlich, es hat die Wahrscheinlichkeit von vorn ab für sich und wird unten näher ausgeführt werden, dass das ψηλαφᾶν sich auf die Geschichte des Thomas nach der Auferstehung bezieht. Dann ist aber beweisbar, dass auch dieser Ausdruck sich nicht auf das Betasten der Person Christi als solcher bezieht, sondern auf die dadurch gewonnene Erkenntniss von ihm als dem Leben. Das war nämlich die Meinung der Jünger gewesen, dass der Erscheinende ein Gespenst, eine Erscheinung sei, die wesentlich dem Tode angehörig nur den Schein des Lebens habe. Mittels des ψηλαφᾶν erfuhr Thomas, dass der Heiland wahrhaftiges, volles, nicht nur scheinbares Leben in sich habe, dass er der Todesüberwinder sei. Nicht das Betasten des Logos sondern des λόγος τῆς ζωῆς war also die Hauptsache. Und wenn er kraft desselben in die Worte „mein Herr und mein Gott“ ausbrach, so hat der Herr sich an ihm dadurch nicht blos als Inhaber sondern auch als Spender des Lebens bewährt. Was wir somit erkannt haben, ist Folgendes. Wenn Johannes sagt, was er gehört, gesehn, betastet, wolle er verkünden, so kann das nicht die Verkündigung äusserer Vorgänge, als etwa der Reden und Thaten des Herrn, sein, denn solche Verkündigung bietet der Brief überhaupt nicht; es kann eben so wenig das Sehen, Hören, Betasten der Person des Gottmenschen an sich sein, denn das würde einen masculinischen Anfang erfordern; es ist vielmehr das Sehen, Hören, Betasten des Herrn als des Lebens. In Summa: von Christo redet der Apostel, aber nicht von ihm als Person, nicht von ihm an sich, sondern als von dem Leben. Auf diese Weise kommt jedes Wort des Satzes zu seinem vollen und unverkürzten Recht.

Gehn wir nun ins Einzelne. Die den Brief eröffnenden Re-

lativsätze gruppiren sich zunächst in zwei Theile: der erste sagt das objective Dasein des *λόγος τῆς ζωῆς* seit Anfang aus, die übrigen dessen Manifestation den Aposteln gegenüber. Aber diese beiden Theile sind nach der Art, wie der Apostel die Worte stellt und verbindet, nicht als Gegensatz sondern als Steigerung aufzufassen. Nicht das ewige Sein und die zu bestimmter Zeit oder gegen bestimmte Personen erfolgende Offenbarung werden sich gegenübergestellt: — dann würde es heissen: *ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἦν, νυνὶ δὲ ἡμεῖς ἀκηκόαμεν,* oder: *ἡμεῖς δὲ ἀκηκόαμεν* — sondern das *ἀκούειν* ist eine Steigerung des *εἶναι,* wie aus der Voraufstellung des *ἦν* im ersten Satz, dem Fehlen des *ἡμεῖς* im zweiten erhellt. Der Sinn der ersten Worte wird sich durch Vergleichung des Evangeliums genauer ergeben. Dieses beginnt: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος;* im Gegensatz zu dem *ἐν ἀρχῇ ἐποίησε* der Genesis schreibt Johannes: *ἐν ἀρχῇ ἦν*; da, als Gott alles Andre machte, war der Logos schon da. Hier dagegen handelt es sich nicht um die Priorität des Logos gegenüber der Welt, sondern um die Priorität seines Seins gegenüber seiner Offenbarung: das die ganze Ewigkeit erfüllende Leben hat sich in die Welt der Erscheinung begeben. Ferner ist unser *ἀπ' ἀρχῆς* im Verhältniss zu dem *ἐν ἀρχῇ* des Evangeliums zu betrachten. In letzterem ist vermöge der durchgehenden Parallele der ersten Verse mit den ersten Versen der Genesis *ἐν ἀρχῇ* gleich dem בְּרֵאשִׁית Gen. 1. 1. d. h. es ist darunter der Moment des ersten Schaffens, der Anfang der Kreatur, verstanden. Wenn wir das Wort in unsrer Stelle ebenso nehmen, so sagt der Apostel, dass *ἀπ' ἀρχῆς,* also seit dem Beginn der Schöpfung, auch das, wovon er reden will, das wahrhaftige Leben, da war. Es wäre dann von der vorzeitlichen; vorweltlichen Existenz des wahrhaftigen Lebens und seines Trägers, des Logos, an dieser Stelle nicht die Rede und das ist ja auch nicht nöthig. Aber *ἀρχή* kann noch in anderm Sinne genommen werden, nämlich nicht als Anfang der Welt und also auch der Zeit sondern als Anfangspunct des menschlichen Denkens noch über die Grenze der Weltschöpfung hinaus. Da wir uns die Zeitlosigkeit nicht vorstellen können, so sind wir gewohnt dasjenige, was der Schöpfung vorhergeht (auch diess „Vorher" setzt den Zeitbegriff, wo er nicht hingehört, aber wir können einmal aus den Begriffen Raum und Zeit nicht heraus), auch unter den Begriff der Zeit zu stellen. In diesem Sinne, als Nothbehelf für die Be-

zeichnung der Ewigkeit, wird ἀρχή in der Schrift öfter gebraucht. Es ist dann nicht der Anfang der Welt wie Gen. 1. gemeint, sondern das absolut Erste, allem Andern Vorhergehende. So z. B. in der Stelle des A. T., welche der Logoslehre zu Grunde liegt, Prov. 8. 23: [Κύριος] ἐθεμελίωσέ με ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ ἐν ἀρχῇ τὴν γῆν ποιῆσαι, wo die letzten Worte zeigen, dass ἐν ἀρχῇ nicht vom Anfang der Welt verstanden werden soll sondern Bezeichnung der Ewigkeit sein will. Ebenso 2 Thess. 2. 13 nach der richtigen Lesart: εἵλετο ὑμᾶς ὁ Θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν, wo ἀπ' ἀρχῆς denselben Gedanken ausdrücken soll wie sonst πρὸ καταβολῆς κόσμου. Und in ähnlicher Weise soll ja die Bezeichnung Christi als ἀρχὴ καὶ τέλος Apok. 1. 8 nicht nur aussagen, dass Christus durch die ganze Zeit hindurch lebt, sondern seine Ueberzeitlichkeit. In dieser Weise auch in unsrer Stelle ἀπ' ἀρχῆς zu nehmen, empfiehlt der Gedanke, den Johannes ausdrücken will: nicht das kann ja seine Absicht sein zu behaupten, dass seit die Welt steht, auch Christus oder das ewige Leben ist, sondern die Uranfänglichkeit desselben will er schildern. — Wenn wir erkannt haben, dass in dem ganzen Verse dem Apostel ζωή als Hauptbegriff vorschwebt, so werden wir diesen Begriff auch als Inhalt des ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς anzusehn haben: das ewige Leben, das ich euch verkündigen will, war vor aller Zeit, also auch vor aller Offenbarung desselben schon da. Ebenso wie Prov. 8. 22 von der Weisheit gesagt wird, sie sei der Anfang der Wege Gottes, so hier von dem Leben: denn beides hat von Ewigkeit in dem Logos geruht, der selbst Weisheit und Leben war.

Aber was so in den Ewigkeiten sein Wesen hat, das ist dem Apostel und seinen Mitaposteln — das ist offenbar der Sinn der communicativen Redeweise — Gegenstand persönlicher und innigster Erfahrung geworden. Wie es dem Paulus, trotz seiner selbständigen und selbstgewissen Stellung selbst den übrigen Aposteln gegenüber, ein Bedürfniss ist, wo er von Amts wegen schreibt, seine Person nur als Theil eines grösseren Ganzen, nämlich des von Christo gestifteten Amtes, anzusehen und daher im Plural zu beginnen: so auch dem Johannes. Man merkt es dem immer stärker anschwellenden, sich nie genugthuenden Strome seiner Rede an, wie es ihm daran gelegen ist, die wunderbar grossen von ihm wahrgenommenen Offenbarungen als wahr hervorzuheben, und wie andrerseits eine überwältigende Freude darüber ihren be-

geisternden Hauch über seine Worte ausgegossen hat. Zwischen den vier Prädicaten, welche die Offenbarung des von Anfang Gewesenen schildern, findet ein doppeltes Verhältniss statt: dadurch dass die beiden letzten durch ein einmaliges ὃ näher verknüpft werden, stellen sie sich als ein Ganzes den beiden ersten Prädicaten gegenüber; ferner aber ist zwischen dem ersten und zweiten und weiter zwischen dem dritten und vierten Prädicat eine Steigerung indiciert durch die instrumentale Bestimmung, welche das zweite und vierte bei sich haben. So haben wir also zwei Paare von Sätzen und zwar findet eine Steigerung statt einmal innerhalb jedes Paares, zweitens auch zwischen dem ersten und zweiten. Zuerst wird durch das ἀκηκόαμεν der ganz allgemeine Gedanke einer Kunde über den Gegenstand ausgedrückt, ob sie direct oder indirect durch dritte Hand erfolgt, ist noch nicht gesagt. Einen Schritt weiter führt das ὁρᾶν noch dazu τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν — der Zusatz besagt das Ausserordentliche, das in dieser unmittelbaren Anschauung liegt: es ist kaum glaublich, aber ich versichre es, mit eignen Augen haben wir es gesehen — ὁρᾶν steht der heiligen Schrift stets höher als ἀκούειν, es ist der sicherste, unwiderleglichste Beweis. Weiter ἐθεασάμεθα: das Wort führt vermöge seiner Wurzel (vergl. θάμβος, θαῦμα) auf ein Sehen, das in Bezug auf seinen Gegenstand mit Staunen und Verwunderung verknüpft ist, — es muss also den Aposteln etwas Sehenswerthes der Betrachtung Würdiges sich gezeigt haben —; ferner in Bezug auf das sehende Subject mit aller Energie und Intensität geschieht: denn das Wort ist eben stärker als ὁρᾶν, bezeichnet ein absichtliches, geflissentliches Sehen. Das ψηλαφᾶν endlich begründet, so zu sagen, die allermateriellste Art der Erkenntniss, welche daher jeden, auch den letzten Zweifel ausschliest. Da nun schon an sich nicht an ein zufälliges Anrühren des Herrn zu denken ist, namentlich aber die Stellung am Schluss der vier Prädicate darauf führt, dass wie mit θεᾶσθαι so auch mit ψηλαφᾶν das Vollbewusste und Absichtliche der Kenntnissnahme hervorgehoben werden soll: so ergiebt sich uns aufs Neue schlagend das Verhältniss zwischen dem ersten und zweiten Paar der Prädicate. Ὁρᾶν und ἀκούειν bezeichnen die unmittelbare Sinneswahrnehmung, θεᾶσθαι und ψηλαφᾶν die mit voller Absichtlichkeit und Geflissentlichkeit, daher mit aller Genauigkeit angestellte Untersuchung.

Da nun Johannes und nur er im Evangelium die Geschichte mit Thomas berichtet, in der eben diess geflissentliche θεᾶσθαι und ψηλαφᾶν eine Rolle spielt, so ist fast evident, dass er bei diesen Worten hier daran, überhaupt an die Zeit nach der Auferstehung gedacht hat. Wenn diess der Gesichtspunkt für die Erklärung der letzten beiden Prädicate ist, so erklärt sich auch der Wechsel des Tempus, dass nämlich die beiden ersten Verba im Perfect, die beiden letzten im Aorist stehen: jene sollen die durch das ganze Leben Christi sich hindurchziehenden Sinneswahrnehmungen als abgeschlossen vollendet bezeichnen; die Aoriste weisen auf bestimmte geschichtliche Einzelthatsachen, die als solche bezeichnet werden sollen.

Also ein doppeltes hat Johannes von dem Gegenstand seiner Verkündigung ausgesagt: dass er seiner Natur nach ewig, also göttlich sei, und dass er in das Bereich menschlicher, ja sinnlicher Erfahrung herabgestiegen ist, also kund geworden und zwar auf eine völlig sichre Weise kund geworden. Genauer wird nun der Gegenstand des Schreibens in den Worten περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς angegeben: vom λόγος handelt es sich, aber, wie wir gesehen, nicht an sich sondern von ihm als λόγος τῆς ζωῆς. Und grade diess macht klar, warum der Apostel auf das θεᾶσθαι und ψηλαφᾶν des Auferstandenen solch Gewicht legt, warum ihm der Herr als Auferstandener besonders vor Augen steht. Denn freilich hatte sich Christus von Anfang seines Wirkens an stets als Leben offenbaret und wie die χάρις καὶ ἀλήθεια hatte sich auch die ζωὴ immer auf seinem Angesicht gespiegelt, aber ohne Vergleich mehr trat die Qualität als ζῶν und ζωοποιῶν doch an ihm hervor, als der bislang gebundene Lebensquell [ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει, ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει] durch die Auferstehung völlig erschlossen war.

V. 2. Aber auch so hat Johannes den Gegenstand seines Briefes noch nicht ganz genau angegeben; von den beiden Begriffen λόγος τῆς ζωῆς wird jetzt daher derjenige herausgehoben, auf welchen es ihm ankommt: nicht die das Leben tragende, in sich schliessende Person sondern diess Leben selbst ist der Hauptbegriff. Das Evangelium beginnt: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, denn es handelt von der die ζωὴ vermittelnden Person, der Brief sagt: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, denn nicht die Person sondern die von ihr vermittelten Wirkungen sind sein Object. Es werden ja im Evangelium allerdings auch die

Wirkungen des Logos geschildert, aber so dass dadurch die Person desselben näher bestimmt, in helleres Licht gesetzt werden soll; und umgekehrt redet auch der Brief von der Person des Logos, doch so dass dadurch nur seine Wirkungen um so mehr hervorgehoben werden sollen. Dieses Leben ist in die Welt der Erscheinung eingetreten, ἐφανερώθη. Dass es von der ζωή nicht heissen konnte σάρξ ἐγένετο, ist klar, denn der λόγος, die Person, kann wohl Mensch werden, nicht aber eine Bestimmtheit desselben. Das ewige Leben des Logos beim Vater und das irdische hienieden sind verschiedene Formen, in welche sich die ζωή kleidet, aber sie selbst wird nicht σάρξ sondern tritt nur in Folge der Ensarkose für uns hervor, offenbart sich. Aber auch abgesehen von der logischen Unmöglichkeit an unsrer Stelle das σάρξ ἐγένετο zu gebrauchen, ist zu bemerken, dass auch sonst der Brief Johannis das allgemeinere φανεροῦσθαι vorzieht. Und sehr natürlich: denn die Ensarkose war ja nur das Mittel für die Offenbarung, noch dazu ein Mittel, das nicht ewigen Bestand hatte: denn als der Herr erhöht ward, blieb er zwar Mensch, aber nicht σάρξ. Das Fleisch, dessen Merkmal die Schwachheit ist, ward durchdrungen und verschlungen von der Macht des es durchwaltenden Geistes. In unserem Briefe, wo von der lebenspendenden Wirksamkeit des Herrn die Rede ist, und nachdem nach dem ersten Verse der Apostel diese gerade an dem Auferstandenen gefunden hat, der nicht mehr σάρξ war, ist nach allen Seiten das allgemeine φανεροῦσθαι der treffendste Ausdruck. Schon nach dem Gesagten ist klar, dass ζωή hier nicht ein Personname des Logos sein kann; es ist ja diejenige Qualität, Bestimmtheit des Logos, welche in uns der Verfasser kraft dieses Briefes einpflanzen will. Die ζωή ist eine die Persönlichkeit constituierende Potenz, aber nicht die Person selbst. Auf die entgegengesetzte Meinung, ζωή sei die Bezeichnung der Person des Logos, ist man durch das zweite Heinistich unsres Verses gekommen, wo es heisst: ἡ ζωὴ ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, wo also von dem Leben dasselbe ausgesagt wird wie im Prolog des Evangeliums vom Logos. Aber das Zeugniss des Evangeliums lässt sich mit demselben Recht wider diese Ansicht kehren, denn dort heisst es ausdrücklich ζωὴ ἦν ἐν αὐτῷ, es wird also auch im Evangelium das Leben nicht als Personname sondern als eine dem Logos inhärierende Bestimmtheit gebraucht. Das Richtige an der von

uns nicht getheilten Meinung ist, dass hier mehr als sonst das ewige Leben als ein in Christo beschlossenes, mit seiner Person unabtrennbar verbundenes bezeichnet wird. Nur indem Christus erschien, konnte das Leben offenbar werden, aber darum ist das Leben noch nicht ein Wechselbegriff mit Christus oder dem Logos.

Dies Leben, das in dem Logos erschienen ist, und das wir als Object der apostolischen Verkündigung kennen gelernt haben, wird in der zweiten Vershälfte des Näheren als *ζωὴ αἰώνιος* präcisiert, d. h. nach der Seite, welche für den Zweck des Verfassers die wichtigste ist. Vor Allem muss erkannt werden, dass „ewiges Leben" dem Johannes nicht blos eine Bezeichnung der ununterbrochenen Dauer des Lebens ist, so dass es gleichbedeutend wäre mit der *ζωὴ ἀκατάλυτος* Hebr. 5. 6, nicht blos die Form dieses Lebens bestimmt, sondern den Gehalt dieses Lebens zugleich aufweist: *ζωὴ αἰώνιος* ist mit andrem Wort Bezeichnung des göttlichen Lebens, des Lebens, wie es in Gott ist und von Gott mitgetheilt wird. Es verhält sich mit diesem Ausdruck ähnlich wie mit dem *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Zunächst ist mit *οὐρανός* im N. T. ja allerdings ein localer Sinn verbunden; wenn Christus beten lehrt, der Wille Gottes solle hier wie im Himmel geschehen, wenn von einem Herab- und Heraufsteigen von und zum Himmel geredet wird, so ist dieser Sinn offenbar. Aber dann tritt das Wort aus der äusserlich localen in die geistig ethische Sphäre über: *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ist nicht nur ein Reich, dessen Stätte der Himmel im gewöhnlichen Sinne ist, sondern zugleich ein Reich, welches diejenige ethische Qualität hat, die in der überirdischen Welt heimisch ist, und so kann die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* sehr wohl auf der Erde sein. Mit anderm Wort: *οὐρανὸς* ist der Gegensatz nicht nur gegen den physischen sondern auch gegen den ethischen Begriff des *κόσμος*. Ebenso steht es mit dem Ausdruck *ζωὴ αἰώνιος*: zunächst bezeichnet er ja allerdings den Gegensatz gegen die äussere, zeitliche Beschränktheit und Begrenztheit des irdischen Lebens, so z. B. wo von einem *ζήσεσθαι εἰς τὸν αἰῶνα* die Rede ist. Wenn aber Christus sich *ζωὴ* nennt oder *ζωὴ αἰώνιος* genannt wird, Ev. 14. 3. 1. Joh. 5. 20, so tritt dieser Begriff zurück gegen die innere Qualität dieses so bezeichneten Lebens: es ist unter *ζωὴ αἰώνιος* ein Leben gemeint, das wirklich und wahrhaft Leben ist, Leben im vollen Sinne, Leben und nichts als Leben, mit einem Wort:

göttliches Leben, während alles irdische Leben theilweiser Tod ist. Für unsre Stelle ist diese zuletzt angegebene Bedeutung von ζωὴ αἰώνιος eine Nothwendigkeit. Nur auf diese Weise nämlich gewinnt der Zusatz ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα einen befriedigenden Sinn. Schon dass statt des einfachen ἥ die Verbindung durch ἥτις gewählt ist, weist darauf hin, dass der Relativsatz eine Begründung enthält oder eine Erklärung des vorangehenden Namens. Aber auch abgesehen hiervon, ist nur eine doppelte Auffassung des Relativsatzes möglich. Die erste wäre, dass Johannes damit resumieren will, was er vom Leben bisher gesagt hat: das war aber das εἶναι ἀπ᾽ ἀρχῆς und das φανερωθῆναι. Nun ist zwar diese Erklärung abzuweisen, denn das εἶναι ἀπ᾽ ἀρχῆς wird eben nicht wieder aufgenommen, sondern es tritt an seine Stelle der Begriff des εἶναι πρὸς τὸν πατέρα,, der doch ein anderer ist: hier treten Sein beim Vater und Sein in der Welt, V. 1 Sein vom Anfang und Offenbarung in der Zeit sich gegenüber, und so nahe verwandt beides sein mag, es ist doch nicht identisch und das Eine nicht Wiederaufnahme des Anderen. Aber gesetzt, es sollte der Inhalt des Vorigen durch den Relativsatz recapituliert sein, es sollte also εἶναι πρὸς τὸν πατέρα ganz gleich sein mit εἶναι ἀπ᾽ ἀρχῆς, so kann doch αἰώνιος nicht den Begriff der blossen zeitlichen Unbegrenztheit haben, denn dann wäre das αἰώνιος schon eine Recapitulation des εἶναι ἀπ᾽ ἀρχῆς und dieses würde doppelt aufgenommen sein, einmal durch αἰώνιος, das andere Mal durch ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα. Aber, wie erörtert, diese ganze Meinung einer Analyse des Vorigen durch den Relativsatz ist nicht zu rechtfertigen; es empfiehlt sich vielmehr eine andere Analyse: dass nämlich der Relativsatz die Begründung giebt für die Aussage ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Dass diese ζωὴ eine αἰώνιος ist, d. h. nach dem Obigen ein göttliches Leben, Leben im wahren, ethischen Sinne, das wird begründet durch die Aussage, es stamme vom Vater; dass Johannes es verkündigen will und kann, wird begründet dadurch, dass es in die Erscheinung getreten sei, wahrnehmbar und daher auch mittheilbar geworden. Nicht das Leben, wie es in Gott dem Vater ist, will und kann Johannes verkündigen sondern das Leben, das im Sohne ist, der Ev. 5. 26, 6. 57 von sich sagt: ἐγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα. Das Leben des Vaters ist ein in sich geschlossenes und wie vom Vater überhaupt, gilt auch von seinem Leben

der Satz: *Θεὸν οὐδεὶς πώποτε ἑώρακεν, ὁ μονογενὴς υἱὸς ἐξηγήσατο.* Es ist das Leben des Gottessohnes, näher des menschgewordenen Gottessohnes, das Johannes geschaut hat und in seine Gemeinde verpflanzen will. Daher heisst es nicht: *ἥτις ἦν ἐν τῷ Θεῷ*, sondern *πρὸς τὸν πατέρα.* Und auch das will hier so gut wie im Prolog des Evangeliums beachtet sein, dass es nicht *παρὰ* sondern *πρὸς* heisst; es soll nämlich damit ausgedrückt werden, dass das im Logos vorhandene Leben nicht ein aus diesem selbst entsprungenes ist, sondern nur kraft fortdauernder Beziehung auf den Vater, durch die ewige Zuwendung zu ihm da ist; und eben diese Beziehung desselben auf den Vater macht es zu einer *αἰώνιος ζωή*, zu dem wahren, göttlichen Leben.

Sehen wir nun zurück auf den durchmessenen Weg. In immer genaueren Bestimmungen, immer engeren Kreisen hat der Apostel den Gegenstand seines Schreibens präcisiert. Es sei etwas Ewiges, doch aber zugleich in unmittelbarer und damit sichrer Erfahrung ihm kund Gewordenes, ist das Erste, was er sagt; es sei etwas, so bestimmt er sich näher, was den *λόγος τῆς ζωῆς* betreffe; nämlich, das ist die dritte Stufe, eben diess im Logos vorhandene Leben, und zwar endlich diess Leben als das einzig wahre Leben im vollsten Sinne, als *ζωὴ αἰώνιος.* Indem er diess wahrhaftige Leben in unauflösliche Verkettung mit dem Logos setzt, es erst mit der Erscheinung des Logos kund werden lässt, stellt er es in einen Gegensatz zu Allem, was früher Leben hiess und heissen konnte. Alles frühere Leben, auch das, was am meisten den Stempel des Göttlichen an sich trug, war doch vermischt mit Sünde und Tod, also kein wahres Leben; erst durch die Erscheinung Jesu Christi ist die *ζωὴ αἰώνιος* im vollen Sinne erschienen und hat eben durch ihr Erscheinen alles Frühere als Finsterniss gekennzeichnet.

Ueber das Object der apostolischen Verkündigung wären wir also ins Klare gekommen, aber die Art wie es wahrgenommen ist und wird, ist noch zu betrachten. Diese wird nämlich durch das dreifache Prädicat gekennzeichnet: *ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν, ἀπαγγέλλομεν.* Wir haben darin eine Klimax: das je vorangehende Prädicat ist die Substruction des folgenden. Wir betrachten, um diess desto genauer zu erkennen, die drei Prädicate in umgekehrter Reihenfolge. Das letzte, *ἀπαγγέλλομεν*, bezeichnet die um der Hörer

willen, zu ihrem Frommen geschehende Verkündigung; was der Apostel selbst weiss und hat, will er den Hörern seiner Botschaft aneignen. Aber wenn er den Anspruch auf Annahme derselben macht, muss sie wahr sein und diese Voraussetzung wird durch das μαρτυρεῖν gewährleistet. Μαρτυρία ist nämlich stets die Botschaft von etwas Selbsterlebtem, Selbsterfahrenem. Ein Zeugniss wird zunächst nicht abgelegt, um Andern zu nützen, sondern rein im Dienst der Wahrheit. Ob es nützt oder nicht, angenommen wird oder nicht, ist dabei gleichgiltig: es ist ein *actus forensis*, wenn auch das Forum nur das Gottes ist. In dem ἀπαγγέλλειν liegt der Ton auf der Mittheilung der Wahrheit in dem μαρτυρεῖν auf der Mittheilung der Wahrheit. Wie bemerkt, beruht die μαρτυρία stets auf persönlicher Erfahrung: daher das Wort, das Christus Ev. 3. 11 dem Nikodemus entbietet: ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, daher die Geflissentlichkeit, mit der in den Acten die Apostel sich als μάρτυρες, d. h. Augenzeugen der Auferstehung hinstellen, daher hier das dem μαρτυροῦμεν voraufgestellte ἑωράκαμεν. Dass diess Wort und nicht etwa ἀκηκόαμεν gewählt ist, beruht darauf, dass jenes mehr als dieses die unmittelbare Sinneswahrnehmung bezeichnet, dass ὁρᾶν allein gesetzt ist von den vier im ersten Vers enthaltenen Verben der Wahrnehmung, darauf, dass in allen Sprachen der Begriff des Sehens für Sinneswahrnehmung jeder Art gebraucht wird. Im vorigen Verse war es leicht verständlich, dass der Apostel im Plural redete, denn die dort berichteten Wahrnehmungen hat er ja in Gemeinschaft mit den übrigen Aposteln gemacht; aber derselbe Grund lässt ihn auch hier ἀπαγγέλλομεν schreiben, denn ob er auch den vorliegenden Brief allein schreibt, weiss er sich doch dabei als Organ des apostolischen Amtes im Ganzen.

So hat sich uns also das Object des Briefes in einer Reihe im- V. 3.
mer bestimmterer Begriffe erschlossen, aber dennoch ist die Frage nach dem Inhalt seiner Verkündigung dem Johannes nicht die wichtigste; diess erhellt daraus, dass er die genauere Bestimmung desselben, als ζωὴ und zwar ζωὴ αἰώνιος ja nur in einer Parenthese beibringt: unmöglich kann aber das, was in parenthetischer Weise beigebracht wird, dem Verfasser in dem Augenblicke die Hauptsache sein, — erhellt ferner daraus, dass im dritten Verse das Object in den ersten ganz allgemeinen Ausdrücken wieder aufgenommen wird:

ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν. Schon dieser Umstand führt darauf, dass der Nachdruck im vorliegenden Zusammenhange nicht auf dem Object der Verkündigung liegt sondern auf der gewissen Kunde von diesem Object. Auch in der Parenthese des zweiten Verses ist der Begriff, um desswillen sie überhaupt eingeflochten wird, das ἐφανερώθη. Wir haben in den beiden ersten Versen eine doppelte Reihe von Begriffen und eine doppelte Tendenz: die eine Reihe giebt das Object an, um das es sich handelt, die andere die Gewissheit von dem Wesen dieses Objects. Dass aber diese letzte Reihe die wichtigste für den jetzigen Zweck des Apostels ist, zeigt eben der Anfang von Vers 3, der alles Vorige recapitulierend einen Ausdruck wählt, der das Object ganz allgemein, die Gewissheit aber der Erfahrung über dasselbe auf das Prägnanteste bezeichnet. Hiesse es τὴν ζωὴν ἀπαγγέλλομεν, so würde umgekehrt dies letztere Moment zurücktreten. Dass die Stellung der Verba die umgekehrte ist wie in Vers 1 (hier ἑωράκαμεν vor ἀκηκόαμεν), kann um so weniger aus einer beabsichtigten Gradation erklärt werden, als gerade V. 1 eine solche unläugbar stattfindet und dort ἀκούειν das erste Verb ist. Vielmehr ist die Stellung der Verba hier einfach aus dem Umstande zu erklären, dass vom vorigen Verse her ὁρᾶν dem Apostel noch im Ohr klang und daher sich zuerst darbot. Dass aber nur ὁρᾶν und ἀκούειν, nicht auch θεᾶσθαι und ψηλαφᾶν wiederholt sind, hat seinen Grund darin, dass zu einer Epanalepse, die möglichst kurz und doch möglichst umfassend sein soll, die allgemeinsten Ausdrücke die tauglichsten sind.

Nachdem Inhalt und Glaubwürdigkeit seines Schreibens angegeben, führt der Apostel den Zweck desselben aus. In doppelter Weise kann derselbe verstanden werden: entweder will der Apostel eine Gemeinschaft gründen zwischen sich und den Lesern, oder zwischen Gott und den Lesern: das erste Mal wäre κοινωνία μεθ' ἡμῶν zu übersetzen *communio inter nos et vos*, das zweite *eadem quae iam nobis (mihi) est communio sc. cum Deo.* Die Entscheidung hängt von zwei Ausdrücken ab: dem μεθ' ἡμῶν und dann dem καὶ vor ὑμεῖς. Wir entscheiden uns für die erste der beiden Erklärungen: der Apostel sagt zunächst, dass er eine Gemeinschaft zwischen sich und den Lesern stiften wolle, nicht dass er sie in dieselbe Gemeinschaft einführen wolle, die er mit Gott habe. Erstens nämlich ist es nicht richtig, dass κοινωνία, wie

man behauptet hat, im N. T. nur von der Gemeinschaft mit Gott gebraucht werde. Schon die eine Stelle Act. 2. 42 widerlegt das. Zweitens ist es höchst gewaltsam das μετά, in demselben Satze, bei demselben Substantivum, zweimal dicht hinter einander gebraucht, verschieden zu fassen: das erste Mal (κοινωνία μεθ' ἡμῶν) zur Bezeichnung derselben Gemeinschaft, gleich *eadem communio quam nos inter nos habemus*, das andere Mal (ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρός) zur Bezeichnung des Subjects, mit dem ich Gemeinschaft habe. Und endlich wie kann denn der Ausdruck κοινωνία μεθ' ἡμῶν in aller Welt dasselbe bezeichnen wie ἡ αὐτὴ κοινωνία ἣν καὶ ἡμεῖς ἔχομεν. Aus allen diesen Gründen ist also der Zweck des Apostels in erster Linie, zwischen sich und den Lesern eine Gemeinschaft herzustellen. Nun ist auch die Beziehung des καὶ vor ἡμεῖς klar: es kann bei der gegebenen Auffassung nicht sagen wollen, dass auch die Leser gleich den Aposteln eine Gemeinschaft haben sollen mit Gott, sondern dass die Leser dieses Briefes gleich anderen Christen mit den Aposteln in Gemeinschaft treten sollen. Und so gewinnen wir endlich auch über die Lesart eine Entscheidung: die Lesart ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, welche auch aus äusseren Gründen vorzuziehen ist, giebt nämlich bei unserer Fassung einen ganz guten Sinn. Das erste καὶ nach ἀπαγγέλλομεν betont die Gemeinsamkeit der Verkündigung, die den Lesern wie Anderen vor ihnen zu Theil wird, und das zweite καὶ vor ὑμεῖς die Gleichheit des Segens, welcher die Frucht dieser Verkündigung sein wird. Dass dieses Band zwischen Aposteln und Gemeinden nicht nur für die Gemeinden ein hohes Gut war, sondern auch seitens der Apostel als ein solches empfunden wurde, dafür haben wir an Röm. 1, 11. 12 auch ein paulinisches Zeugniss und es passt die Betonung desselben gerade zu dem Inhalt unsres Briefes, der auf die Erweckung der ἀγάπη, des Gemeinschaftsgefühls, abzielt. Man könnte auffallend finden, dass Johannes hier spricht, als sollte diese Gemeinschaft erst gegründet werden, während doch augenscheinlich die Leser schon Christen sind, also ein solches Band zwischen ihnen und den Aposteln schon da sein musste. Man könnte nun sagen, es seien die Leser dem Apostel unbekannt gewesen, es müsse also die Gemeinschaft zwischen ihnen eine viel vollere werden, wenn sie in persönliche Berührung, sei es auch nur durch Schriftwort, treten. Aber von der historischen Begründung dieser Hypothese abgesehen, lässt sich ein

tieferer Grund finden. Es ist grade dem Johannes geläufig, einerseits seine Leser als vollendet aufzufassen, im Besitz aller Heilsgüter, andrerseits aber als ganz in den Anfängen der Entwickelung stehend anzusehen: wie wenn er das Evangelium ausdrücklich an Christen schreibt und doch die Erzeugung des Glaubens als seinen Zweck aussagt (20, 20).

Für das Verständniss der zweiten Vershälfte ist zunächst von Wichtigkeit die Fassung des ἡμετέρα. Bisher hat sich die erste Person stets auf die Apostel bezogen. Wollen wir sie auch hier so auffassen, so wäre der Sinn: die Gemeinschaft, die wir Apostel haben, ist eine Gemeinschaft mit dem Vater und mit dem Sohne. Dann wäre dieser Satz eine einfache Aussage und keinenfalls von ἵνα abhängig, denn die feststehende Thatsache der Gemeinschaft zwischen Gott und den Aposteln ist ja von dem vorliegenden Briefe ganz unabhängig. Es lässt sich diese Erklärung aber nur festhalten, so lange man die vorangehenden Worte κοινωνίαν μεθ' ἡμῶν erklärt: „dieselbe Gemeinschaft mit uns", d. h. dieselbe, die auch wir haben, was wir als unmöglich erwiesen haben. Uebersetzt man jene Worte aber: „ihr sollt mit uns Aposteln in Gemeinschaft treten", so ist es unmöglich das folgende ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα wieder auf die Apostel zu beziehen: „und zwar haben wir Apostel Gemeinschaft mit Gott". Der eigentliche Hauptgedanke, dass auch die Leser Gemeinschaft mit Gott haben sollen, ist nach dieser Erklärung grade nicht ausgesprochen. So werden wir dahin geführt das ἡμετέρα anders zu fassen, nämlich so dass darin die ἡμεῖς καὶ ὑμεῖς, Apostel und Leser zusammengefasst werden. Der Apostel setzt den in dem vorhergehenden Satz mit ἵνα angegebenen Zweck seines Briefes als erfüllt voraus: die von ihm gewünschte Gemeinschaft mit seinen Lesern ist eingetreten und wird nun in dem Ausdruck ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα als vollzogen angegeben. Es wird die Art und der Inhalt dieser Gemeinschaft nun näher dahin bestimmt, dass sie zugleich eine Gemeinschaft mit Gott sei. „Die Gemeinschaft, die ein jeder von uns mit Gott haben muss, will ich zeitigen, damit zugleich aber auch uns unter einander aufs engste verbinden." So werden wir also auch den zweiten Satz von ἵνα abhängig sein lassen, zumal die grammatische Unmöglichkeit den Conjunctiv ᾖ zu ergänzen durchaus nicht bewiesen ist. Auch kommt so die Anknüpfung des letzten Satzes durch καὶ

δὲ zu ihrem Recht. Diess kann nur da stehen, wo ein neuer Gedanke eingeführt wird (καὶ), der aber zugleich zu den Vorigen in irgend einem Gegensatze steht (δέ). So auch hier: von der brüderlichen Gemeinschaft war die Rede, dazu wird nun der neue, von den vorigen verschiedene Gedanke gefügt: aber diese Gemeinschaft soll zugleich und wesentlich eine Gemeinschaft mit Gott sein.

Aber auch durch die doppelte im Vorigen enthaltene Zweckbe- V. 4.
stimmung hat der Apostel doch noch nicht das ganze Ziel seiner Unterweisung angegeben: nicht nur auf Erzielung einer Gemeinschaft, sei es mit Gott, sei es mit den Brüdern, will er wirken, sondern diese selbst ist ihm wieder ein Mittel das Leben jedes Einzelnen in sich selber auf seine höchste Stufe zu heben, die Lebensfreudigkeit (χαρά) und zwar sie im höchsten Mass (πεπληρωμένη) zu erzielen. Diess der Anhalt des vierten Verses. *Ταῦτα γράφομεν ὑμῖν* (die Lesart ἡμεῖς ist weder genügend bezeugt noch ist für diese Hervorhebung des Subjects ein innerer Grund vorhanden) lässt sich ungezwungener Weise nur auf den vorliegenden Brief beziehen, auf die im vorigen Verse angekündete und ihrer Tendenz nach näher bestimmte ἀπαγγελία. Fragen wir nun, wodurch die Freude zu einer πεπληρωμένη werde, so ergiebt sich uns eine überaus merkwürdige Uebereinstimmung zwischen Brief und Evangelium des Apostels. Auch in letzterem nämlich kommt die πλήρωσις τῆς χαρᾶς vor. Zunächst 15, 11. Da heisst es: wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie ich meines Vaters Gebote halte und in seiner Liebe bleibe. Diess habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch bleibe καὶ ἡ χαρὰ ἡμῶν πληρωθῇ. Der Sinn ist: das Halten der Gebote des Vaters ist Christi Freude und wird die seiner Jünger sein, ja ihre Freude wird dadurch zu ihrem Höhepunkt gelangen. Als das Gebot, um dessen Erfüllung es sich hier handelt, wird dann in V. 12 genannt das ἀγαπᾶν ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησε ὑμᾶς: also πλήρωσις der Freude kommt nach dieser Stelle zu Stande durch die Bethätigung der brüderlichen Liebe. Damit vergleiche man auch Phil. 2, 2, wo gleichfalls die πλήρωσις der apostolischen Freude darin gesucht wird, dass die Gemeinde τὴν αὐτὴν ἀγάπην habe. Ein zweites Mal ist von der χαρὰ πεπληρωμένη bei Johannes die Rede Ev. 17, 13, und zwar wird dort als ihr Grund angegeben, das Bewusstsein, dass Christus die Seinen bewahrt hat und der Vater sie weiter bewahren werde:

also die Gemeinschaft mit Vater und Sohn erzeugt dort die vollendete Freude. Fassen wir beide Stellen des Evangeliums zusammen, so ist die Gemeinschaft mit dem Herrn und die mit den Brüdern dem Johannes der Grund der χαρὰ πεπληρωμένη, — also wörtlich dasselbe, was hier aus der Zusammenfügung von V. 3 mit V. 4 als Grund und Inhalt derselben angegeben wird. Noch machen wir darauf aufmerksam, dass auch Phil. 4, 4. 5 dieses selbe Doppelte als Grundlage der fortdauernden, intensiven Christenfreude angegeben wird: ὁ κύριος ἐγγύς, also die in Aussicht stehende vollendete Gemeinschaft mit dem Herrn, und zweitens die daraus resultierende Forderung: τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις, also die Erweisung der brüderlichen Liebe im weitesten Umfange. Und in der That beruht jede Freude, d. h. jedes gehobene Lebensgefühl, auf dem Bewusstsein einer wie auch immer gearteten Gemeinschaft; die Vollendung der Freude wird daher erzeugt einmal durch den höchsten Gegenstand, mit dem diese Gemeinschaft stattfindet, d. h. Gott, andrerseits durch die Theilnahme Andrer an dieser Gemeinschaft, wie daher in der ganzen Schrift immer die Gemeinsamkeit der himmlischen Lobgesänge als ein wesentlicher Factor der Seligkeit betrachtet wird.

Mit den ersten vier Versen ist nach allgemeinem Einverständniss die Einleitung des Briefes vollendet. Wenn nun aber von vorn herein doch die Erwartung berechtigt ist, dass die Einleitung in einem organischen Verhältniss zum Ganzen stehn werde, so ist das hier um so mehr der Fall, da der Apostel mit ausdrücklichen Worten darin den Zweck seines Briefes ausgesprochen hat. Wir werden also an den Brief mit der Präsumtion herantreten dürfen, dass wir ein doppeltes Moment in ihm finden werden, Förderung in der Gemeinschaft mit Gott, diess aber in der Art, dass daraus weiter eine Förderung in der brüderlichen Gemeinschaft resultiert. Endlich aber werden wir erwarten müssen, dass durch beides der Apostel zur vollendeten Freude führen werde. Ob nun diese vom Verfasser selbst hervorgerufene Präsumtion sich bewahrheitet, und wie er diess sein Ziel erreicht, muss die Betrachtung des Einzelnen zeigen.

V. 5. In einem gewaltigen Satze fasst zunächst Johannes den ganzen Inhalt seiner Verkündigung zusammen. Diese Botschaft — ἀγγελία nämlich ist zu lesen, nicht ἐπαγγελία, welches nach N.T.lichem Sprachgebrauch (2 Tim. 1, 1 nicht ausgeschlossen) nur Ver-

heissung bedeuten könnte; hier wie 3, 11 haben die Abschreiber statt des sonst nicht vorkommenden ἀγγελία das ihnen geläufigere ἐπαγγελία gesetzt, — ist den Aposteln ἀπ' αὐτοῦ mitgetheilt, von Christo, welcher ja das nächstliegende Subject ist (vgl. V. 3) und sie theilen diese grundlegliche Verkündigung — daher das Simplex — weiter mit. *Quod Filius annunciavit, renunciat apostolus.* Die gesammte Verkündigung, die ihm geworden ist, fasst Johannes in den Satz Θεὸς φῶς zusammen. Auf den ersten Blick scheint derselbe in keinem erkennbaren Zusammenhange mit den in der Einleitung beigebrachten constitutiven Begriffen zu stehn. Von der ζωὴ sollte gehandelt werden und zwar als von einer in persönlich sinnlicher Erfahrung offenbar gewordenen. Hier aber scheint sowohl der Begriff des Lebens wie der einer sinnlichen Erfahrung ganz zurückzutreten. Den Schlüssel für den Zusammenhang giebt auch hier der Prolog des Evangeliums. Auch dort finden wir die drei bisher uns als constitutiv entgegengetretenen Begriffe und zwar in gleicher Reihenfolge: λόγος, ζωή, φῶς, wozu dann hier wie dort der Gegensatz zu φῶς, die σκοτία, kommt. Im Evangelium ist nun augenscheinlich φῶς eine nähere Bestimmtheit der ζωὴ und zwar die höchste Stufe derselben. Als ζωὴ hat der Logos Alles gemacht, was überhaupt gemacht ist; als φῶς wird er geschildert nur den Menschen gegenüber: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Diese Bestimmung des λόγος als φῶς ist dann die, auf welcher das ganze Evangelium beruht, denn die folgenden Worte τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία οὐ κατέλαβεν αὐτό, können als Programm namentlich des ersten Haupttheils bis Cap. 12 gelten. Sie sagen, wie schon das Präsens anzeigt, etwas ganz Allgemeines, durch den ganzen Lauf der Geschichte sich Hindurchziehendes aus, welches in der Wirksamkeit des erschienenen, Fleisch gewordenen Logos den höchsten Grad seiner Bethätigung erreichte.

Indem das Leben als der Menschen Licht bezeichnet wird, wird ausgesagt, dass er für sie sich in einer Weise manifestiert habe, wie es der übrigen Schöpfung gegenüber nicht möglich war. Selbstverständlich will die Bezeichnung Licht hier nicht im physischen Sinne verstanden werden sondern bezieht sich auf das geistige Gebiet. Es ist nun das Eigenthümliche des Lichtes, dass es denjenigen Gegenständen, die fähig sind es aufzunehmen, sich selbst mittheilt, sie licht macht. Man vergleiche jenes andre Schriftwort:

Das Auge ist des Leibes Licht; wenn dein Auge einfältig ist, wird dein ganzer Leib licht sein; dort ist dieser Gedanke ausdrücklich ausgesprochen: das Auge empfängt das Licht und wird dadurch selbst leuchtend. So auch im Prolog des Evangeliums: die ganze Schöpfung offenbart den Logos als das Leben; aber nur der Mensch ist lichtempfänglich, d. h. kann das ihm entgegenstrahlende Wesen des Logos so aufnehmen, dass er selbst in dasselbe bewusst verwandelt wird. Weil der Mensch sich nicht nur passiv in seinem Leben verhält, d. h. seine Bestimmung instinctiv erfüllt, sondern activ, sein Leben durch und durch ethisch geartet ist, so hat er die Fähigkeit nicht nur Leben zu erhalten vom Logos, sondern auch diesen selbst zum Licht zu haben, d. h. ihn in seinem Wesen erkennen zu können, um ihn in sich nachzugestalten. Wo nun diese Aufgabe vom Menschen nicht gelöst wird, er das Auge, das er empfangen hat, um den Logos als Licht in sich aufnehmen zu können, dagegen verschliesst, da ist der Bereich der *σκοτία*. Nicht das begründet nach johanneischer Anschauung die Zugehörigkeit zur *σκοτία*, dass etwas nicht unter der Wirksamkeit des Lichtes steht, sondern erst dass etwas ihr sich nicht unterstellt, das darunter stehen sollte. Nur im Bereich der vernünftigen Welt offenbaret sich der Logos als *φῶς*, daher ist nur da überhaupt von *φῶς* und *σκοτία* die Rede, alles Uebrige liegt ausserhalb dieses Gegensatzes und es erleiden beide Begriffe keine Anwendung darauf. Was wir aus Ev. 1, 4 erkannt haben, ist demnach, dass die Offenbarung des Logos als Licht die höchste Stufe seiner Offenbarung, insonders eine Potenzierung seiner Offenbarung als Leben ist, daher nur den Menschen gegenüber stattfindet, weil nur diese das Organ haben ihn als *φῶς* aufzunehmen. Auf dasselbe Verhältniss zwischen *ζωή* und *φῶς* führt Ev. 8, 12 der Ausdruck *ἔχειν τὸ φῶς τῆς ζωῆς*: der Herr verheisst seinen Gläubigen das Leben, aber nicht allgemein sondern in seiner Ausgestaltung als *φῶς*, das Leben so, dass es zugleich Licht für sie ist. Wo *φῶς* ist, da ist auch *ζωή*, aber nicht umgekehrt. Wenn der Mensch der *ζωὴ αἰώνιος* theilhaft werden soll, so geschieht das, indem er ein *τέκνον φωτός* wird. So ist also klar, wie allerdings die hier verkündete Botschaft *Θεὸς φῶς* mit der Einleitung des Briefes im Zusammenhang steht, nämlich indem gerade wie im Evangelium von dem Begriff der *ζωή* weiter aufgestiegen wird zu dem des

Lichtes, in dem für den Menschen die Möglichkeit einer Theilnahme am Leben beschlossen liegt.

Aber auch nach einer andren Seite ist dieser Zusammenhang des fünften Verses mit dem Vorigen, so wenig es zunächst so scheint, vorhanden. Vorher war das Gewicht namentlich auf die φανέρωσις des λόγος τῆς ζωῆς gelegt, auf das Eintreten desselben in die Erfahrung. Und auch dies Moment ist zur Erklärung von V. 5 zu beachten. Gehn wir, um diess zu erkennen, von einer andern Schwierigkeit aus. Die Aussage Θεὸς φῶς, welche Johannes hier als Gesammtinhalt der Verkündigung Christi hinstellt, kommt bekannter Massen in den Evangelien in dieser Weise gar nicht vor. Christus heisst zwar φῶς, Ev. 1, 4. 3, 19. 8, 12., nicht aber der Vater. Nun kann man zwar sagen, dass in der johanneischen Anschauung, wonach Christus und der Vater eins sind, so dass wer jenen schaut diesen sieht, unmittelbar das Recht gegeben sei alles, was Christus von seinem Vater prädiciert, auch dem Vater beizulegen. Aber wir brauchen solche Aushilfe gar nicht, brauchen auch gar nicht nach einzelnen Stellen zu suchen, in welchen die hier in Rede stehende ἀγγελία wörtlich enthalten wäre: denn wie der ganze Inhalt des Evangeliums in das Wort sich zusammenfassen liesse Θεὸς ἀγάπη, auch wenn an keiner einzelnen Stelle die Aussage sich fände, weil der reale Inhalt jedes Heilswortes und jeder Heilsthat eben diess ist, dass Gott Liebe ist: so ist auch der reale, jedem unbefangenen Auge sich von selbst darbietende Inhalt dessen, was Christus je gesagt und gethan hat, kein andrer als der hier mit den Worten Θεὸς φῶς angegebene und zusammengefasste. Θ ε ὸ ς φῶς: denn dazu ist ja Christus geboren und in die Welt gekommen, dass er den Vater, den Niemand je gesehen, offenbare; und Θεὸς φ ῶ ς: denn wenn nach Ev. 1, 4 das die eigenthümliche Stellung der Menschheit ist, dass ihr gegenüber Gott sich als φῶς offenbaret, so wird alle Offenbarung des Vaters durch Christum eine Offenbarung als φῶς sein. Wenn also Christus in seinem ganzen Leben, in Wort und That, den Vater offenbart, diese Offenbarung Gottes aber, als an Menschen ergehend, Offenbarung Gottes als φῶς ist, so hat eben das ganze Leben Jesu Christi, seine Person und sein Wort, zum Inhalt die Verkündigung Θεὸς φῶς; so ist dasselbe die sinnfällige Darstellung, gewissermassen die Fleischwerdung der Wahrheit Θεὸς φῶς. So

ergiebt sich, dass die in der Einleitung betonte φανέρωσις des λογος τῆς ζωῆς, sein Eintreten in die persönlich sinnliche Wahrnehmbarkeit die nothwendige Substruction für unseren Satz ist, dass Gott Licht sei, denn was die Apostel durch Hören und Sehn, Schauen und Betasten des Logos gelernt haben, das lässt sich in diesen Satz zusammenfassen.

Mit allem bisher Erörterten haben wir aber den Inhalt dieses Satzes noch nicht im mindesten erklärt: wir wissen noch nicht, was es heisst, Gott ist Licht, welcher Gedanke durch diese Bezeichnung ausgedrückt werden soll. Es ist zwischen unserer Stelle und den übrigen, wo von dem Lichtsein Christi die Rede ist, ein Unterschied. In letzteren kommt nämlich weniger ein immanentes Sein, eine Wesensbestimmung Christi in Betracht, als eine Seinsbethätigung. So Ev. 1, 4. 5: ἦν φῶς τῶν ἀνθρώπων, τὸ φῶς φαίνει ἐν τῷ κόσμῳ, wo augenscheinlich nicht von dem, was der Logos an sich ist, sondern was er für die Menschen ist und sein will, die Rede ist; 3, 19, wo von dem Lichte als einer richtenden Potenz gehandelt wird; 8, 12, wo auch abgesehen von dem Ausdruck φῶς τοῦ κόσμου das Licht als eine in den Menschen übergehende Macht dargestellt wird. Man vgl. auch 9, 10. 11. Ebenso wird ja allerdings auch in unsrer Stelle betont, dass die Lichtnatur Gottes auf uns wirken will, so dass auch wir ἐν φωτὶ περιπατῶμεν oder mit ähnlichem paulinischem Wort τέκνα φωτός seien. Andrerseits aber ist an sich selbst klar, dass die Bethätigung Gottes oder Christi als Licht eine dem entsprechende Qualität in ihm, wie überhaupt jede transeunte Wirksamkeit eine immanente Bestimmtheit, voraussetzt. Und diese letztere Seite wird nun an unsrer Stelle, anders wie in den vorher erwähnten, in den Vordergrund gestellt: nicht nur macht der allgemeine Satz Θεὸς φῶς entschieden den Eindruck, dass er eine Bestimmung des göttlichen Wesens im Allgemeinen, noch ohne Beziehung auf irgend eine Wirksamkeit *ad extra*, geben will, sondern auch die folgende Lehre, wir sollten im Lichte wandeln, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, zeigt, dass der Apostel das Lichtsein als absolute, immanente Bestimmtheit in Gott denkt. Wie Gott Leben ist abgesehen von jeder Leben spendenden Thätigkeit, so auch Licht abgesehen von jedem erleuchtenden Thun. Damit ist die Unmöglichkeit gegeben φῶς gleich σωτηρία, Heil, zu fassen, denn Heil ist ein relativer

Begriff, der ganz unvollziehbar ist ohne Hinzudenken eines Wesens, dessen Heil man ist; Licht aber muss Gott nach dem Gesagten nicht nur in relativer sondern auch in absoluter Weise sein. Man pflegt sich über den Begriff φῶς so ins Klare zu setzen, dass man ihn als Bild fasst, welches hier auf intellectuelles oder moralisches Gebiet angewandt werde: z. B. als bildliche Bezeichnung der göttlichen Weisheit oder Heiligkeit. Aber diese Betrachtungsweise thut der apostolischen Anschauung nicht Genüge. Schon wenn man bedenkt, dass mit einer ganz auffallenden Häufigkeit und Beharrlichkeit die Schrift beider Testamente Gott in die allerunmittelbarste Beziehung zum Licht setzt, — sie sagt: es sei sein Kleid, seine Behausung (φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον 1 Tim. 6, 15), — wird man geneigt werden müssen mehr als ein blosses Bild für irgendwelche Eigenschaft Gottes in diesen Ausdrücken zu suchen und sich gedrungen fühlen, über die rein bildliche Auffassung derselben hinausgehend, Realität denselben beizulegen. Gradezu gezwungen werden wir dazu aber durch eine andere Schriftstelle. Jac. 1, 17 heisst Gott nämlich πατὴρ τῶν φώτων. Dieser Ausdruck kann nicht nur Gott als den Schöpfer der Gestirne bezeichnen. Es ist nie und nirgends die Weise des N. T. die schöpferische Thätigkeit Gottes mit seiner väterlichen Stellung zu identificieren: letztere setzt immer eine Wesensgemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf voraus, steht also eine Stufe höher als jene. Wo ein Vater ist, handelt es sich nicht blos um Erschaffung sondern um Zeugung. Demnach kann in der citierten Stelle Gott nur darum πατὴρ τῶν φώτων genannt sein, weil die Lichtwesen, welche nun auch gemeint seien, irgend wie gleichen Wesens mit ihm sind, d. h. weil er selbst Licht ist. Wenn wir also aus dieser Stelle lernen, dass die Bestimmung Gottes als φῶς eine Wesensbestimmtheit ist, so bliebe nur noch die Möglichkeit, dass wir darin eine metaphorische Wesensbezeichnung hätten, dass die φῶτα, deren Vater er ist, auch in bildlichem Sinne so genannt wäre. Das aber geht nicht an, denn Jacobus denkt unter φῶτα jedenfalls an Lichtwesen in gewöhnlichem Sinne: selbst wenn der Ausdruck φῶτα nicht auf die Gestirne sondern auf irgend welche geistigen Lichtwesen sich bezöge, so würden diese doch nicht wegen einer ethischen Qualität sondern wegen des Lichtkörpers so genannt sein, welcher in der Schrift die Engel zu umgeben pflegt. Wir müssen

es also als biblische Anschauung festhalten, dass Gott im eigentlichen, unbildlichen Sinne Licht sei. Damit wollen wir natürlich nicht das materielle Licht in ihn hineinverlegen, auch nicht einmal jenes überirdische, dennoch aber noch immer materielle, welches in der Lichtwolke den Herrn umstrahlte oder die Engelgestalten umgab, sondern wir meinen ein schlechthin immaterielles. Die Sache verhält sich nämlich so: nicht ist das irdische Licht das eigentliche und reale und die Bezeichnung Gottes als Licht eine bildliche, sondern die göttliche Lichtnatur ist das wahre Licht, das irdische nur das ins geschöpfliche Bereich übersetzte göttliche Licht, das irdische Abbild von diesem. Ueberall ist nicht das Leibliche, Materielle sondern das Geistige, Immaterielle, das Reale, welches sich in der Materie einen Leib schafft, zur Erscheinung kommt. Wie die Stiftshütte das Abbild himmlischer Realitäten war, nicht blosses Symbol sondern Typus, so ist schliesslich alles Materielle Abbild himmlischer Realitäten. Wenn also Gott Licht genannt wird, so sollen wir dabei denken, dass er das in vollster Intensität und in realster, weil geistiger Weise besitzt, was für uns auf Erden das Licht ist. Damit ist mehr ausgesagt als irgend eine einzelne Eigenschaft Gottes. Alle Eigenschaften ergeben addiert noch lange nicht das Wesen Gottes selber; sie sind nur einzelne Modalitäten, Ausstrahlungen oder Formen seines Wesens: ihnen allen liegt das Wesen Gottes zu Grunde als der Quell, aus dem sie fliessen, und dieses sein Wesen, die *θεία φύσις*, Urgrund seines Seins ist es, den Johannes mit *φῶς* bezeichnet. Die Nothwendigkeit dieser Anschauung wird sofort erhellen, wenn man aufhört den Geist als blosse Kraft zu denken; alle Kraft setzt doch etwas voraus, dem sie inhäriert, und eben dieses Etwas, dieser Urgrund in Gott ist mit *φῶς* gemeint.

Also nicht ein Bild für eine einzelne göttliche Eigenschaft, sondern die durchaus real, nur nicht materiell gemeinte Bezeichnung des göttlichen Wesens will *φῶς* sein. Einen Schritt weiter führt uns nun der Umstand, dass es dicht neben einander heisst: *Θεὸς φῶς* und *Θεὸς ἐν τῷ φωτί*. Beides ist keineswegs dasselbe. Diese differente Sprachweise ist nur bei dem Worte *φῶς* möglich: man kann nicht gleicher Weise sagen *Θεὸς ἐν τῇ ζωῇ* sondern nur *Θεὸς ζωή* oder *ζωὴ ἐν τῷ Θεῷ*. Der Ausdruck *Θεὸς ἐν τῷ φωτὶ* entspricht ungefähr den Wendungen „Licht ist sein Kleid“ oder *φῶς*

εἰκών. In allen dreien wird das Licht nicht in Gott gedacht sondern umgekehrt als Gott umgebend. So führen sie auf eine ähnliche Vorstellung, wie sie Paulus durch *μορφὴ Θεοῦ* Phil. 2 bezeichnet. An dem letzterwähnten Worte wird sich am leichtesten darlegen lassen, was alle diese Bezeichnungen sagen wollen. Der *μορφὴ Θεοῦ* entspricht Phil. 2 die *μορφὴ δούλου*. Wird nun als Wesen der *μορφὴ δούλου* weiter der Gehorsam genannt, so führt diess darauf, und der Zusammenhang der Stelle bestätigt es, dass die *μορφὴ Θεοῦ* die Herrschaft sei. Diese ist die Gestalt, die sich Gott gegeben hat, die Form, unter der wir ihn sehen und erkennen, die Jesus Christus ablegte und statt deren er die *μορφὴ δούλου* annahm, indem er gehorsam wurde. Die Herrschaft Gottes ist also ein transeunter Begriff; suchen wir dafür die entsprechende innergöttliche Qualität, kraft deren Gott eben die Herrschaft üben kann, so werden wir auf den biblischen Begriff der *δόξα* geführt. Unter *δόξα* versteht nämlich die Schrift die völlige Entfaltung des göttlichen Wesens in seinem ganzen unendlichen Reichthum, die Offenbarung seiner selbst vor ihm selbst, nicht etwa nur in den Geschöpfen und an die Geschöpfe. Diess sein Wesen nun, welches er vor sich selber offenbaret, heisst *φῶς*, und insofern diese Selbstoffenbarung Gottes vor sich selber, seine *δόξα*, doch zu unterscheiden ist von seinem Wesen als rein ruhender Potenz heisst sie das Kleid Gottes oder heisst es hier von ihr: *Θεός ἐν τῷ φωτί*. Wie das Kleid der Lilie unablöslich verbunden ist mit ihrem Wesen und doch erst die *φανέρωσις* ihres schon im Keim beschlossenen Wesens, so ist das Lichtwesen Gottes zu einer ihn umgebenden *δόξα* geworden, so dass es sowohl heissen kann *Θεὸς φῶς* als auch *Θεὸς ἐν τῷ φωτί*.

Wenn wir durchweg uns vor Augen zu halten haben, dass mit dem Worte *φῶς* das himmlische Urbild unseres Lichtes, etwas schlechthin Ueberirdisches, das Wesen Gottes selbst, angegeben werden soll, so versteht es sich, dass wir mit menschlichen Begriffen dieses Wesen nicht ausdenken und klar machen können. Andrerseits aber ist doch gewiss, dass die Apostel nichts sagen, was nicht einen practischen Zweck und also einen fassbaren Inhalt hätte; namentlich aber hier, wo Johannes aus dem Lichtwesen Gottes Folgerungen für uns ableiten will, muss er doch mit dem Ausdrucke *Θεὸς φῶς* einen ganz bestimmten Gehalt verbunden wissen wollen. Alle Aussagen über göttliche Dinge gehn ja zwar

über menschliches Verständniss hinaus, sind aber desshalb nicht inhaltsleer, — nur dass wir nicht ihren vollen Inhalt fassen können. Wenn wir also bisher immer die Seite in der apostolischen Aussage in den Vordergrund drängten, wonach derselbe auf Tiefen hinweist, die über unser Denken hinausgehn, so werden wir nun andrerseits zu betrachten haben, was darin von practischem, uns zugänglichem Gehalt liege. Den Weg dazu bieten uns die mehrfach besprochenen Stellen des Evangeliums, in denen Christus sich als Licht der Welt, der Menschen bezeichnet. Die erleuchtende Thätigkeit Christi bezieht sich nun vor Allem auch auf den Verstand des Menschen: er weist ihnen das Richtige, die Wahrheit. Wer Andern Klarheit geben will, muss sie selbst haben, wer erleuchten will, Licht sein. Nun ist absolute Klarheit im menschlichen Denken nur da, wo ich eine Sache ganz, nach allen ihren Seiten und in ihrem Zusammenhange durchschaue. Wenn Gott solche Klarheit geben soll, so muss er vor allem sie haben: das heisst alle Wahrheit besitzen. Nun aber bezieht sich die erleuchtende Thätigkeit Gottes nicht blos auf Mittheilung gewisser abstracter Wahrheiten sondern auf Mittheilung des Guten überhaupt, welches wir nach theoretischer, begrifflicher Seite als Wahrheit, nach Seiten der Praxis eben als das Gute bezeichnen. Ist Gott also Licht der Menschen, so heisst das, dass in ihm alles Gute, alle Vollkommenheit wohnt; es giebt nichts Gutes, was nicht in ihm ist, er ist das *πλήρωμα*, aus dessen Fülle wir Alles nehmen. Und das ist also der concrete, practische Gehalt des Wortes *Θεὸς φῶς*, dass in ihm alle Vollkommenheit, alle Wahrheit, Seligkeit, Heiligkeit ist, und zwar so dass wie das Licht sein eigenes Wesen überall verbreitet, so alles Gute aus Gott stammt. Das Weitere, dass dieses metaphysische Wesen Gottes nicht als Summe einzelner Eigenschaften sondern als Substanz und zwar als Urbild des Lichts, wovon alles irdische Licht das Nachbild ist, zu denken ist, das übersteigt menschliche Fassungskraft. Aber auch das ist ein Gewinn, dass wir wissen, dass solch Urgrund, solche Substanz in Gott ist, aus der alle seine Eigenschaften fliessen, und zwar so, dass sie am treffendsten mit dem Worte *φῶς* bezeichnet wird, wenn wir auch nicht wissen, wie sie zu denken ist. Ist es keine Bereicherung der Wissenschaft, dass wir durch ihre chemischen Wirkungen von dem Dasein der ultravioletten Farben wissen, obwohl

unser Auge sie nicht wahrnehmen kann, wir also keine Ahnung von ihrem Aussehn haben? Oder war es keine Bereicherung der Theologie, dass man die Verbindung beider Naturen in Christo durch die Ausdrücke *ἀσυγχύτως, ἀμερίστως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέπτως* bestimmte, obwohl durch sie als reine Negationen über die positive Art dieser Synthese nichts gesagt war? Es giebt eben zwei Arten des Nichtwissens, das von dem Dasein eines Gegenstandes und das über die Beschaffenheit desselben, und diess ist ein grosser Fortschritt jenem gegenüber. So ist es auch ein Grosses, dass wir wissen, in Gott sei ein Wesensgrund, welcher Licht zu nennen ist, obwohl wir nicht wissen, wie wir uns das zu denken haben.

Dass wir in dem behandelten Ausdrucke eine Wesensbestimmung Gottes so allgemeiner Art haben, dass wir sie nicht einseitig auf das Gebiet der Willensthätigkeit oder der Denkthätigkeit beschränken dürfen, das bestätigt der Fortgang der apostolischen Rede. Wenn nämlich nachher von *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί* die Rede ist, so führt das mehr auf die Bethätigung eines Seins durch die That, also auf den Willen, wenn die *ὁμολογία τῶν ἁμαρτιῶν* verlangt wird, so liegt diese mehr auf dem Gebiet des Denkens. Zu weiterer Klärung wird nun der positiven Aussage die negative hinzugefügt: *καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.* Zunächst will beachtet sein, dass der Ausdruck nach Seiten der Form verschieden ist sowohl von dem *Θεὸς φῶς* als dem *Θεὸς ἐν τῷ φωτί ἐστιν.* Denn ersterem würde genau entsprechen *οὐκ ἔστιν σκοτία,* er ist Licht und nicht Finsterniss; es erhellt aber, dass diess viel weniger prägnant sein würde als der von Johannes gewählte Ausdruck. Der letzteren Redeweise würde entsprechen *οὐκ ἔστιν ἐν τῇ σκοτίᾳ.* Dieser Gedanke aber wäre schief, da es nämlich am Tage liegt, dass die Selbstoffenbarung Gottes vor sich selbst, sein Kleid, — denn das will das *εἶναι ἐν* ja bezeichnen, — seinem innersten Wesen entsprechend sein muss, so musste nicht verneint werden, dass in ihr sondern dass in Gott Finsterniss sei. Die Form *οὐκ ἔστιν ἐν τῇ σκοτίᾳ* wäre nicht der Aussage *Θεὸς φῶς* parallel gewesen, der sie es doch sein soll. Ueberhaupt lässt sich Gotte als *φῶς* kein Wesen gegenüberstellen, das in gleicher Weise Inbegriff der *σκοτία* wäre: nicht der Satan, denn er ist wohl *ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἄρχων* des finstern Reiches, aber nicht Inbegriff der Finsterniss, so dass es

keine gäbe ausser in ihm. Während alles Licht in Gott wohnt und gründet, aus ihm stammt, in ihm schon beschlossen ist, kommt die σκοτία als Ganzes nur zu Stande in der Gesammtheit der Personen, die ἐν τῇ σκοτίᾳ sind; die Finsterniss im Ganzen ist eine ideale Einheit, keine concrete. Dass nun überhaupt der positiven Aussage Θεὸς φῶς die negative zur Seite tritt, hat — abgesehen von der Vorliebe des Johannes für die Bewegung in Gegensätzen — hier seinen Grund im Folgenden: weil nämlich geltend gemacht werden soll, dass die geringste Gemeinschaft mit der Finsterniss die mit Gott ausschliesse, als der gar keine Finsterniss in sich habe, Licht und nur Licht sei.

V. 6. Dass die folgenden Verse die Consequenzen ziehn wollen, die in Gottes Lichtnatur liegen; ferner dass dieser Consequenzen zwei sind, deren jede wieder in zwei einander entgegengesetzten Sätzen dargelegt wird, ist am Tage. Bevor wir aber die Gedanken in ihrem Zusammenhang uns klar machen, gilt es auch hier die constitutiven Begriffe zu bestimmen. Die erste Consequenz ist, dass wir im Licht wandeln sollen, die zweite, dass wir uns unsrer Sünde bewusst bleiben müssen. Was heisst περιπατεῖν ἐν φωτί? Unmittelbar ergiebt sich die Unrichtigkeit der gewöhnlichen Erklärung des φῶς durch Heiligkeit oder heilige Liebe. Da nämlich V. 7 die Voraussetzung gemacht wird, dass wir im Licht wandeln, wie Gott im Lichte ist, so würde eine der göttlichen Heiligkeit, die absolut ist, ganz gleiche vorausgesetzt: wie kann bei dieser Voraussetzung (ἐάν) einer asoluten Heiligkeit aber noch von der Nothwendigkeit des καθαρίζεσθαι ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας und eines steten Sündenbewusstseins die Rede sein? Man wird also bei solcher Erklärung des φῶς gezwungen wider allen Wortlaut das ἐν φωτὶ περιπατεῖν ὡς αὐτὸς ἐν φωτί ἐστιν abzuschwächen. Sehn wir, ob wir mit unsrer Erklärung des φῶς weiter kommen. Wir gehn davon aus, dass es in unserem Verse nicht wie im vorigen heisst Θεὸς φῶς und demnächst ἡμεῖς φῶς, sondern αὐτὸς resp. ἡμεῖς ἐν τῷ φωτί. Wir sahen, dass Θεὸς ἐν τῷ φωτὶ Bezeichnung ist nicht des göttlichen Wesens in sich, sondern seiner Selbstoffenbarung vor sich selbst, der θεία φύσις, wie Petrus sagt; dass es die seinem innern Sein homogene Sphäre ist. So wird der Ausdruck, auf den Menschen übertragen, auch nicht zunächst den Gehalt eines Wesens

an sich sondern die Sphäre bezeichnen, in welcher er sich bewegt. Nur dass Gott nicht ἐν φωτὶ περιπατεῖ, denn der Ausdruck würde seinem unveränderlichen Wesen nicht genug thun, sondern lediglich ἐστίν. Von dem Menschen aber wird jener Ausdruck gebraucht, weil es dem Apostel auf eine dauernde, nie ruhende Bethätigung des ἐν φωτὶ εἶναι ankommt. Also nicht auf das Sündigen oder Nichtsündigen, auf Heiligkeit oder Unheiligkeit, kurz auf die ethische Qualität des menschlichen Handelns reflectiert zunächst der Apostel sondern lediglich auf die Sphäre, der diess Handeln angehört. Diess wird noch deutlicher hervortreten bei der Betrachtung des Gegensatzes: ἐν σκοτίᾳ περιπατεῖν. Wenn es Ev. 8, 12 heisst: wer dem Herrn folge, werde nicht in Finsterniss wandeln, so ist doch zunächst die Finsterniss als eine um den Menschen sich lagernde gedacht und ebenso das Licht zunächst als ein dem Menschen Aeusseres. Ebenso 3, 19 heisst es, dass die Menschen das Licht mehr geliebt haben als die Finsterniss, weil ihre Werke böse gewesen seien: damit wird also allerdings ein Zusammenhang zwischen dem Licht und der ethischen Beschaffenheit des Menschen statuiert, aber andrerseits ist ersichtlich, dass der Heiland Licht und Finsterniss von den Werken unterscheidet. Ist nun das Licht das Göttliche, um es zuvörderst ganz allgemein zu fassen, so ist die Finsterniss das Ungöttliche und Widergöttliche, das von Gott abgewandte, nicht auf ihn bezogene Sein. Die σκοτία deckt sich demnach mit dem N.T.lichen Begriff des κόσμος, sie ist das den κόσμος beseelende, beherrschende, in ihm zur Ausgestaltung und Darstellung kommende Princip. Und ebenso wird das φῶς das Princip sein, welches in dem Gegensatz des κόσμος sich darstellt, nämlich in der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, der βασιλεία τοῦ Θεοῦ. So berührt sich das ἐν φωτὶ περιπατεῖν sehr nah mit dem biblischen Begriff der μετάνοια. Μετανοεῖν heisst, statt in dem Bereich des κόσμος mit all seinem Denken, Wollen, Wesen zu wurzeln, sich in die Interessen des Reiches Gottes hineinversetzen. Durch das μετανοεῖν wie durch das περιπατεῖν ἐν φωτὶ wird die Lebenssphäre des Menschen, der Kreis seiner Interessen, die Potenzen, mit denen er rechnet, anders, — nur dass μετανοεῖν auf die Zuwendung zu einer neuen Lebenssphäre sich bezieht, περιπατεῖν ἐν φωτὶ auf die Zugehörigkeit zu derselben, diess die Folge von jenem ist. Ὡς ὁ Θεὸς ἐν φωτί ἐστιν, d. h. wie seine Selbstoffenbarung durch-

aus seinem innern göttlichen Lichtwesen adäquat und homogen ist, so soll auch der Mensch ἐν φωτὶ περιπατεῖν, d. h. seine Lebenssphäre soll dieselbe mit der Gottes sein; das Reich Gottes ist sein Lebenselement, das ihn umfängt, dessen Luft er athmet, dessen Hauch ihn nährend umgiebt. So ist nun vollkommen klar, dass der Begriff des ἐν φωτὶ περιπατεῖν sich in keiner Weise deckt mit dem der persönlichen Heiligkeit und Sündlosigkeit. Wie nämlich Act. 2. 38 die Vergebung der Sünden als Folge der μετάνοια hingestellt wird, so an unsrer Stelle das καθαρίζεσθαι ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας als Folge des ἐν φωτὶ περιπατεῖν. Erst derjenige, der sich dem Lichte öffnet, in das Bereich desselben eingetreten ist, kann nun die Wirkungen des Lichts an sich erfahren. Erst als das Vaterhaus alle Gedanken des verlornen Sohnes beherrscht, als er in dessen heimathliche Nähe wieder gekommen ist, erst da läuft ihm der Vater mit der Ankündigung der Vergebung entgegen. Das Reich Gottes und seine Interessen, seine Anschauungen, sein Mass der Dinge sind dem natürlichen Menschen völlig verschlossen und fremd. Wenn er hierfür einen Blick und ein Herz gewinnt, so tritt er ein in das Bereich des Lichts und dasselbe beginnt dann auch seine ethische Wirksamkeit in ihm. Das ethische Verhalten des Menschen ist also erst eine Folge seines περιπατεῖν in der Sphäre des Lichts oder der Finsterniss. Wie aber das Licht durch seinen Schein die Finsterniss nach dem Evangelium als Finsterniss offenbart, so ist auch hier die unmittelbare Folge des ἐν φωτὶ περιπατεῖν, dass der Mensch erkennt, wo in ihm selbst Finsterniss vorhanden ist, und sie als Finsterniss anerkennt.

Das ἐν φωτὶ περιπατεῖν ist nach dem Gesagten nicht etwa nur eine vorherrschende Bestimmtheit des menschlichen Lebens, eine Reihe von lichten Puncten, neben denen eine, nur kleinere, Reihe von dunkeln Puncten hergehen könnte: sondern sie ist eine durchgängige Bestimmtheit, neben der es keine andere giebt. Jede Unterbrechung derselben, jedes Aufhören der einmal angeknüpften Gemeinschaft mit Gott würde unter das Gericht von Hebr. 6, 4 fallen. Wer einmal in diese κοινωνία τοῦ φωτὸς eingetreten ist, der wandelt nun beständig im Licht. Nichts desto weniger ist die Sünde nicht etwa nur ein Vergangenes für ihn, wie man aus dem Perfect ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν V. 10 schliessen könnte, denn solch Irrthum wird schon durch das parallele ἁμαρτίαν οὐκ

ἔχομεν V. 8 abgeschnitten. Vielmehr bleibt ja in dem Menschen die σάρξ, in welcher sich die Sünde abgelagert hat, und aus der sie ja nicht magisch und wie mit einem Schlage entfernt wird. Nur das ist nothwendig, dass, wie jede Gemeinschaft, in der man sich befindet, reagiert gegen alles ihr Widerstrebende, so auch die Lichtsphäre, der man sich unterstellt hat, stets gegen solche Sünde reagiert. Nur wer sich von dem Licht nicht strafen lassen wollte, wer nicht Alles, was an ihm ist, vor das Forum des Lichts bringen wollte, würde ἐν τῇ σκοτίᾳ wieder wandeln. Auch diese einzelnen sündigen Thaten, deren Vorhandensein im Christen hier eingestanden und deren Anerkennung verlangt wird, haben eine hohe Bedeutung für die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, denn der Mensch soll nicht nur ἐν τῷ φωτὶ sondern auch selbst φῶς sein. Aber wenn Gott zuerst φῶς ist und darnach ἐν τῷ φωτί, so ist es beim Menschen umgekehrt: er muss erst ἐν τῷ φωτί sein, um dann durch die Wirksamkeit des Lichtes selbst φῶς zu werden. Daher hier im Anfange seiner Exposition Johannes erst jene Seite betont, die andere späterer Entwickelung vorbehaltend.

Gehn wir nun auf das Einzelne ein. Es ist längst darauf aufmerksam gemacht, dass von 1, 6 bis 2, 3 der Apostel in der Form ausgeprägter Conditionalsätze redet, von da ab die participiale Construction anwendet, um die Bedingungssätze auszusprechen, wie dem entsprechend im ersten Capitel das Verbum ψεύδεσθαι sich findet, im zweiten Capitel der nominale Ausdruck ψεύστην εἶναι. Beiden Abschnitten gemeinsam ist die echt johanneische Weise, den Gedankenfortschritt durch die Bewegung in Gegensätzen zu vermitteln. Der sechste Vers geht von dem in der Einleitung aufgestellten Begriff der κοινωνία aus. Diese ist grundleglich eine Gemeinschaft mit Gott: wer also überhaupt ein Christ sein will, wie diess ja bei den Lesern des Briefes der Fall ist, der muss kraft innerer Nothwendigkeit diese Gemeinschaft mit Gott von sich aussagen. Mit Recht also fasst der Apostel seine Aussage in die Form der ersten Person, denn die erste Hälfte des Bedingungssatzes ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ ist bei ihm und allen Lesern wirklich vorhandene Thatsache. Dass αὐτὸς übrigens auf den Vater, auf Gott sich bezieht, folgt nicht nur daraus, dass dieser das nächstvorangehende Subject ist, sondern namentlich aus dem erläuternden Satz V. 7 ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί. Wenn aber die-

ser Aussage, so fährt Johannes fort, ein περιπατεῖν ἐν τῷ σκότει zur Seite geht, eine Bezogenheit aller Lebensinteressen auf den κόσμος, dann lügen wir. Auch hier die erste Person, nicht aus „schonender Bescheidenheit“ sondern umgekehrt aus heiligem Ernst, der sich selbst dem Gericht mitunterstellt. Die Lüge ist hier offenbar die Divergenz zwischen Wort und That. Beachtung erfordert aber der zweite Ausdruck: οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. Man pflegt diesen Ausdruck gewöhnlich so zu verstehen, dass er aussage, durch unsere That bewiesen wir, dass wir Lügner seien. Das ψεύδεσθαι, das vorangeht, würde danach näher dahin bestimmt, dass es durch die That sich manifestiere. Aber schon an sich wäre der Ausdruck für diesen Gedanken gesucht, vollends aber die Wiederholung ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν V. 8, ferner der ganze N.T.liche Sprachgebrauch weist auf eine andre Fassung. Wenn es Ev. 8, 47 heisst ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τὴν φωνήν, und dicht zuvor ἐγὼ ἐλήλυθα ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ, ferner Ev. 14, 6 ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια, endlich bei Paulus τῇ ἀληθείᾳ οὐ πείθεσθαι, so führt das Alles auf einen eigenthümlichen, objectiven Begriff des Wortes ἀλήθεια. Wir pflegen nämlich Wahrheit als ein bestimmtes Verhältniss zwischen zwei Dingen anzusehen, nämlich das der Congruenz, sei es zwischen Wort und That, sei es zwischen Wesen und Erscheinung oder dgl. m.; kurz Wahrheit ist uns ein durchaus relativer Begriff, ein Verhältnissbegriff. Dieser Begriff passt nun aber schlechterdings nicht in allen angeführten Stellen der Schrift sondern ihr ist die Wahrheit etwas Selbständiges, Absolutes. Was will man Ausdrücken gegenüber wie ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι, τῇ ἀληθείᾳ πείθεσθαι, mit einem Verhältnissbegriff anfangen? Es geht nicht einmal an, den Ausdruck ἐγὼ ἀλήθεια dadurch in Art eines Verhältnisses zu bestimmen, dass man sagt, in Gott deckten sich sein actuelles Wesen und seine Idee. Einmal nämlich würden wir dadurch die Idee Gottes von seinem Sein trennen, was unmöglich ist, denn seine Idee existiert nur kraft seines Seins und wir würden durch solch Verfahren den leeren Satz erhalten: Gott ist so, wie er ist. Zweitens aber sagt Christus jenes Wort von sich selbst aus und zwar im Verhältniss zu den Menschen; der Satz aber, dass in ihm Idee und Wirklichkeit sich decken, lässt, soweit wir sehen, eine ungezwungene Anwendung auf sein Verhältniss zum Menschen gar nicht zu. Wir werden also uns entschliessen müs-

sen, ἀλήθεια in der That als rein absoluten, objectiven Begriff zu fassen. Er bezeichnet das absolut erfüllte, schlechthin reale, gehaltvolle Sein; Alles, was überhaupt **ist**, das ist in Gott vorhanden, und was in Gott nicht vorhanden ist, das hat überhaupt keine Realität, kein wahres Sein. Auch diese Begriffsbestimmung empfängt ihr Recht durch Betrachtung des Gegensatzes, nämlich des ψεῦδος. Der κόσμος ist dem Vater der Lüge unterworfen und alle seine Glieder sind daher Lügner; das heisst aber, sie haben kein wahrhaftiges, kein inhaltsvolles, erfülltes Sein, ihr Sein hat keinen positiven Gehalt. Der κόσμος gehört den Tode an, Gott ist Leben; wie jenem wesentlich ist, ohne reales Sein, nichtig zu sein, so diesem, schlechthin erfülltes, gesättigtes Sein zu haben. So sind Wahrheit und Leben Wechselbegriffe: jene ist der Inhalt dieses, ohne ein es erfüllendes Sein, einen realen Gehalt, wäre kein Leben möglich. Gott ist demnach die Wahrheit, sein Reich ist ein Reich der Wahrheit, weil der Ort für alles wahrhafte Sein, die einzige Stätte, wo Realitäten sich finden. Der Herr ist gekommen τῇ ἀληθείᾳ μαρτυρεῖν, d. h. durch seine Person den Beweis zu führen, dass es ein wahrhaftiges Sein, das Gegenbild des Todes, gebe, und zu zeigen, worin solche ἀλήθεια bestehe und sich äussere. Es liegt am Tage, dass dieser Begriff der ἀλήθεια auch auf die gewöhnliche Anwendung des Wortes in menschlichen Verhältnissen passt: alle Unwahrheit ist Schein, ein Sein, das nur die Form des Seins hat, dem aber der reale Gehalt fehlt, die Wahrheit ist Vorhandensein einer Realität. Dieses Sein als ein inhaltsvolles hat Gott von vorn herein, er ist daher Wahrheit; der Mensch aber soll diese Wahrheit erst durch sein Thun ins Werk setzen. Aber nicht τὰ ἀληθῆ οὐ ποιεῖ heisst es, denn nicht das ist an unserer Stelle die Meinung, dass der betreffende Mensch die einzelnen Realitäten, die in dem göttlichen Gesammtwesen liegen, nicht handelnd hervorbringt, sondern οὐ ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν: sein Thun hat von der göttlichen Wahrheitsfülle, von dem realen Sein gar nichts an sich, es richtet sich nur auf Schein und Tod. Nicht nur die einzelnen Ausstrahlungen der Wahrheit, τὰ ἀληθῆ, sondern diese selbst, als Ganzes gedacht, ist nicht in seinem Thun.

Somit ist nun der Sinn des ganzen Verses dieser: Wenn Jemand auf Gemeinschaft mit Gott Anspruch macht und doch die Finsterniss, also der κόσμος, der Gegenstand ist, auf den sein Le-

ben und Treiben sich bezieht (περιπατεῖ), so sagt er damit die Unwahrheit und zeigt, dass sein Thun nicht auf die Wahrheit und deren Effectuierung gerichtet ist, Das περιπατεῖν ἐν τῷ φωτὶ giebt die bereits vorhandene Sphäre an, in welche der Mensch eintritt, in dem Ausdruck τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν liegt aber das Moment der Selbstthätigkeit, denn das Eintreten in jene Sphäre kommt nur durch ein Thun des Menschen, durch eine Beziehung seines Willens auf dieselbe zu Stande.

V. 7. Mit einem δὲ schliesst sich an das Vorige der entgegengesetzte Fall an, die Uebereinstimmung von Wort und That; aber statt bloss diese Uebereinstimmung auszusagen, wird zugleich die segensreiche Folge derselben betont und zwar so, dass nach einer doppelten Seite ein Fortschritt des Gedankens eintritt. Der eine Fortschritt liegt in den Worten κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων, denn diese Lesart ist unzweifelhaft der andern μετ' αὐτοῦ vorzuziehen. Der genaue Gegensatz zum Vorigen würde allerdings lauten: ἐὰν ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, aber es ist durchaus johanneisch nicht denselben Gedanken zu wiederholen, sondern zugleich ihn näher zu bestimmen oder zu ergänzen. Im dritten Verse war die Gemeinschaft mit Gott nur als Grund in Betracht gezogen, als wesentlicher Inhalt der brüderlichen Gemeinschaft. So wird denn auch hier die Consequenz in Betracht gezogen, dass wer im Lichte ist, auch mit den τέκνα τοῦ φωτὸς durch ein Band verknüpft werde. Dieses Band ist aber hier einstweilen kein anderes als die Gleichheit des beiderseitigen Lebenselementes, noch nicht die Bruderliebe, die Beziehung meines Thuns auf den Bruder, sondern die Grundlage jedes solchen persönlichen Verhältnisses, die Gleichheit und Gemeinschaft desselben Elementes, in dem wir uns bewegen, der Interessen, die wir haben. Dass aber der Apostel diese Seite hier an erster Stelle behandelt und erst dann zu dem καθαρίζεσθαι ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας übergeht, hat seinen Grund darin, dass er in dem jetzigen Zusammenhange jene Seite nur ὡς ἐν παρόδῳ behandeln kann, um dann auf eine andere Frucht des περιπατεῖν ἐν φωτὶ genauer einzugehn.

Diese zweite Frucht, das zweite neu eintretende Moment beschliessen die Worte καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ (das Χριστοῦ ist zu streichen), τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Es liegt am Tage, dass das Leben im Lichte, mit anderm Wort: die innere Richtung

des ganzen Menschen auf das Reich Gottes nicht ohne Folgen für den inwendigen Menschen bleiben kann. Denn das Reich Gottes ist ja nicht ein abstracter Gedanke, sondern etwas durchaus Reales, also das Leben in ihm nicht allein ein Leben in todten Gedanken, sondern ein Berührtwerden von Kräften der zukünftigen Welt. Dass diess Licht einströmt auf den Menschen, hat positiv die Folge ihn zu einem *τέκνον τοῦ φωτὸς* zu machen, negativ ausgedrückt: die in ihm waltende Macht der Sünde aufzuheben. So ist schon durch den Zusammenhang indiciert, *καθαρίζειν* nicht von der Vergebung der geschehenen Sünden, sondern von der Heiligung zu verstehen. Auf denselben Sinn führen aber auch die Worte selbst: die Reinigung von den geschehenen actuellen Sünden durch die Vergebung würde wohl durch *καθαρίζειν ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* oder ähnlich ausgedrückt sein. *Πᾶσα ἁμαρτία* aber, jede Sünde, ist ein viel zu umfassender Ausdruck für die Sünden der Vergangenheit; nicht „alle unsre Sünden“, sondern „Alles, was Sünde heisst“, bezeichnet derselbe. Ist nun bis hierher der Ausdruck vollkommen im Zusammenhang begründet, so scheint der Zusatz *τὸ αἷμα Ἰησοῦ κτλ.* etwas ganz Neues, im Zusammenhange nicht Indiciertes hinzuzufügen. Zwei Fragen sind zu beantworten: erstens inwiefern die Heiligung dem Blute Christi zugeschrieben wird, zweitens ob dieser Antheil an dem Blut Christi nicht auch in dem *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτὶ* schon gegeben sei. Was den ersten Punct betrifft, so ist unzweifelhaft biblische Lehre, dass Christus durch seinen Tod die Strafe für unsre Sünde getragen und so uns von dieser Strafe erlöst hat. Aber darin ist die Kraft des Blutes Christi nicht beschlossen. Die Grundstelle im Johannes ist das sechste Capitel des Evangeliums. Da wird das Trinken des Blutes Jesu als Mittel dargestellt, das ewige Leben zu gewinnen. Wie das Blutvergiessen einerseits den Tod bewirkt, so ermöglicht es andrerseits, dass das Blut ein offener Quell wird, der auch auf Andre überfliessen kann; der Tod des Samenkorns ist der Weg sein Leben als eine auf Andre übergehende Kraft zu erschliessen. Blut und Leben sind der Schrift gleichgeltende Begriffe: wo jenes, da dieses, denn das Leben ist im Blute, sagt das A. T. So ist also der *καθαρισμὸς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* nur möglich, indem vermöge des Blutes Christi ein neues Lebensprincip in unser Leben eintritt. Es ist gar keine christliche

Heiligung denkbar, die nicht durch das Blut, d. h. die in uns wirkende und waltende Lebenskraft des Erlösers zu Stande käme. Dieses Blut aber soll zweitens nur in denen wirken, die im Licht wandeln. Das Licht ist der Kreis, in dem göttliches Leben herrscht, auf Erden also das Reich Gottes, die Gemeinde, deren Haupt Christus ist. Wenn nun aber diese Gemeinde doch nur durch den Tod Christi gestiftet ist, wenn ihr Leben also im Blute Christi seinen Bestand und Grund hat, so kommt der, welcher ἐν φωτὶ περιπατεῖ, eben dadurch unmittelbar mit diesem Blute in Berührung, und wenn das φῶς auf ihn wirkt, so geschieht das eben so, dass das Blut Christi an ihm sein Werk treibt, d. h. ihn von der Sünde, dem in ihm haftenden Verderben reinigt. Wie nun der Ausdruck αἷμα Ἰησοῦ nach dem Gesagten in dem Vorigen indiciert liegt, so hat auch der Zusatz τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Bezug auf das Vorige. Es war ja sowohl im dritten als im sechsten Verse von der Gemeinschaft mit Gott die Rede gewesen: demgemäss wird hier gesagt, dass wer mit dem Blute Christi in Berührung trete, eben dadurch mit Gott selbst Gemeinschaft habe, denn der Mensch Jesus, dessen das Blut ist, ist zugleich der Sohn Gottes.

V. 8. Nachdem der Verfasser in den beiden vorigen Versen die erste Folge aus dem Θεὸς φῶς beleuchtet hat und ihren Segen dargestellt, giebt er in den folgenden die zweite mit ihrem Segen an. Schon an sich hat diese zweite Folgerung, die Anerkennung der Sündhaftigkeit, ihren engen Anschluss ans Vorige, denn wir sahen, dass dieselbe in dem Lichtwandel schon gegeben ist, aber noch enger ist der Anschluss durch das καθαρίζεσθαι ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας in den letzten Worten des vorigen Verses. Ist die Reinigung von Sünden ein wesentliches Stück unseres Lichtwandels, so ist die Leugnung ihres Bedürfnisses ein Merkmal des εἶναι ἐν σκότει. Auch diese Folgerung wird in zwei antithetischen Sätzen entwickelt wie die erste, so dass V. 8 dem sechsten, V. 9 dem siebenten Verse entspricht. Zunächst also die falsche Stellung, die Leugnung der Sünde. Der Ausdruck ἁμαρτίαν ἔχειν erfordert Beachtung. Er ist eigenthümlich johanneisch, vgl. Ev. 9, 5; 15, 22. 24; 19, 11. Augenscheinlich sagt er etwas Anderes aus und zwar weniger als ἐν ἁμαρτίᾳ εἶναι. Es ist ja unmöglich, dass derjenige, welcher ἐν φωτὶ, in der Sphäre des Lichtes, weilt, zugleich ἐν σκοτίᾳ, in der grade entgegengesetzten Sphäre, sich aufhält; wohl aber

kann in ihm noch Sünde sein. Demgemäss gebraucht auch Paulus nur da, wo er (1 Kor. 15, 17) jeden Zusammenhang mit Gott leugnen will, die Verbindung ἐν ἁμαρτίᾳ εἶναι. Wer leugnet, dass er Sünde hat, würde sich selbst dadurch πλανᾶν. Das Wort kommt in keiner N.T.lichen Schrift so oft vor wie in der Apokalypse. In allen Stellen aber wird es in ganz besonders ausgeprägter Bedeutung gebraucht, nie von blossem Irrthum in bestimmter, abgegrenzter Beziehung, sondern stets von grundstürzendem Irrweg. Es kommt von den Bemühungen des Satans, des Antichristen, des Thiers vor, endlich einmal von den Irrlehrern in Thyatira, Apok. 2, 20, deren Wirken aber gleichfalls als grundstürzendes gekennzeichnet wird. Ganz ebenso wird das Wort in der einzigen Stelle unsres Briefes gebraucht, in der es ausser der vorliegenden vorkommt, 2, 26: nämlich vom Antichristen. Endlich finden wir es im Evangelium zweimal (7, 12. 48) vom Herrn ausgesagt, aber im Munde derer, die ihm im folgenden Capitel zum Vorwurf machen, er sei vom Teufel, also in derselben prägnanten Bedeutung. So werden wir also auch an unsrer Stelle das Wort ebenso fassen müssen: „so bringen wir uns auf einen ganz falschen, den widergöttlichen Lebensweg"; nicht etwa nur: „wir bringen uns in einen Irrthum." Was so die Anwendung des Wortes πλανᾶν bei Johannes lehrt, zeigt auch das Folgende: ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Nicht das ist des Apostels Meinung nach dem zu V. 6 Bemerkten, dass in diesem vorliegenden Stück wir nicht die Wahrheit haben, sondern ἡ ἀλήθεια ist die Wahrheit in absolutem Sinne. In solchem Fall ist unser ganzes Leben und Sein der πλάνη, dem leeren Schein, verfallen, es fehlt uns an jedem realen Lebensgehalt. Denn wo auch nur eine Spur wahren Lebens, göttlicher Fülle ist, muss diese alsbald die Sünde als Sünde offenbaren. Daher wo kein Sündenbewusstsein, ist auch noch nicht einmal ein Anfang von dem allein wahren Leben und seinem reichen Inhalt.

In derselben Weise wie V. 7 zu V. 6, giebt V. 9 zu V. 8 V. 9.
die Antithese an, aber auch hier haben wir keinen blossen logischen Gegensatz sondern zugleich ein neues Moment, welches wie V. 7 den Segen der rechten Herzensstellung, des περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί, angiebt. Allerdings ist die Antithese gegen den vorigen V. nicht wie V. 7. durch ein δὲ bezeichnet. Einerseits tritt sie auch schon durch den Inhalt genügend hervor und Johannes liebt die

Häufung der Partikeln eben nicht, andrerseits soll wohl auf diese Weise der vorliegende Gedanke in seiner absoluten Bedeutung hervorgehoben werden, indem er sich asyndetisch darbietet und nicht nur im Verhältniss zum Vorigen betrachtet sein will. Wie im siebenten Verse dem blossen Behaupten einer Gemeinschaft mit Gott nicht nur die wirkliche Thatsache derselben gegenüber gestellt wird mittels des εἶναι ἐν τῷ φωτί, sondern diese Thatsache durch περιπατεῖν gewissermassen noch gesteigert, in ihrer vollen Intensität und Wirkungskraft dargestellt wird: so tritt in unserm Verse dem εἰπεῖν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν nicht ein blosses εἰπεῖν ὅτι ἁμαρτίαν ἔχομεν an die Seite, sondern die ganze Energie des Sündenbewusstseins bricht sich in dem ὁμολογεῖν Bahn. Man vergleiche für die emphatische Bedeutung dieses Wortes namentlich Ev. 1, 20: καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν, wo das Moment des geflissentlichen Hervorhebens und Betonens, das in ὁμολογεῖν liegt, durch den negativen Ausdruck οὐκ ἀρνεῖσθαι noch mehr in den Vordergrund tritt. Es ist nicht unwichtig, dass an die Stelle des Singulars in V. 8 οὐκ ἔχομεν ἁμαρτίαν hier der articulierte Plural tritt: das Zugeständniss und Bekenntniss bezieht sich nicht auf die Sündhaftigkeit im Allgemeinen sondern auf die einzelnen sündlichen Handlungen, deren ich mir bewusst bin. Gegen die Sünde kann ich nicht kämpfen und das Bewusstsein der Sündhaftigkeit im Allgemeinen wird auch eine intensive Reue nicht zu Wege bringen; ich bezwinge die Sünde nur so, dass ich ihre einzelnen Ausbrüche in scharfes Auge fasse und die einzelnen Sünden bekämpfe. Dieses Bekenntniss der Sünde kann denn auch des Segens nicht ermangeln, ihm gegenüber vergiebt sie Gott um seiner Treue und Gerechtigkeit willen. Wie aber das? In der Mehrzahl der Stellen wo — namentlich im A. T. — von der Treue Gottes die Rede ist, ist die Verheissungstreue gemeint: dass er hält, was er versprochen hat. Auf den ersten Blick scheint das hier nicht zu passen, denn wo wäre in diesem ganzen Zusammenhange von Verheissungen die Rede gewesen? Es gilt den Begriff der Verheissung zu erweitern: nicht nur durch Worte, auch durch Thaten kann man verheissen und auch für solche factischen Verheissungen gilt das πιστὸς ὁ Θεός, vgl. 1 Thess. 5, 9: πιστὸς ὁ καλῶν ὃς καὶ ποιήσει, und ebenso der Sache nach, wenn auch das Wort πιστὸς nicht gebraucht wird, Phil. 1, 5: πέποιθα ὅτι ὁ ἐναρ-

ξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει. Diese Anwendung des πιστὸς würde hier eher passen: das ἐν φωτὶ περιπατεῖν, welches sich im ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας manifestiert, ist ein solcher realer Anfang göttlicher Wirksamkeit, welchem nach Gottes Treue auch das gute Ende, die gänzliche Reinigung von Sünden, folgen muss. Aber auch diese Erklärung hat noch ihre Bedenken: es ist ja wahr, dass das περιπατεῖν ἐν φωτὶ und ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας in Folge göttlichen Wirkens zu Stande kommt, aber diese Seite ist an unsrer Stelle doch nicht hervorgekehrt, hier ist beides als menschliche That in Betracht gezogen. Wir sprechen ja aber auch in einem noch anderen Sinne von der Treue: es ist jemand sich selbst treu, heisst: er thut das, was er nach seinem ganzen Wesen thun muss. Hier ist nun Gottes Wesen nur als φῶς bezeichnet, also wird sich die Treue Gottes darauf beziehen, dass er sich als φῶς stets manifestiert. Der Mensch ist nach des Apostels Voraussetzung mit Gott in Verbindung getreten, indem er in das Reich des Lichts eingetreten ist; so liegt es also im Wesen Gottes begründet, näher in seiner Treue, dass er sich auch als Licht an dem, der zu ihm gekommen, erweist, indem er jede Finsterniss tilgt und fortnimmt. Ferner zeigt er sich in der Sündenvergebung als δίκαιος. Dieser Begriff kommt bei Johannes in denselben beiden Bedeutungen vor, wie wir das Wort „gerecht“ gebrauchen, einmal nämlich von der Gerechtigkeit des Richters, der nach dem Befund urtheilt, andrerseits von der Gerechtigkeit des Gerichteten, welcher dem an ihn gelegten Massstab entspricht, der also heilig, sündlos ist. Jenes ist in fast allen Stellen der Apokalypse der Fall, nicht nur 16, 5. 7. 19, 2, sondern auch 15, 3, wo der Zusammenhang auf diese Bedeutung führt; ebenso steht das Wort Ev. 5, 30. 7, 24. In der zweiten Bedeutung, der Heiligkeit, steht es in unserm Brief 2, 29. 3, 12, ferner Apok. 22, 11 und Ev. 17, 25, wo nicht der Sinn ist, dass der Vater nach seiner richterischen Thätigkeit des Sohnes Bitte erhören muss, denn dann würde die Anrede in den vorhergehenden Vers gehören, sondern dass er als der Heilige, aller Sünde Entnommene, nicht von der Welt sondern vom Sohn erkannt werden kann. Diese beiden Bedeutungen liegen aber nicht disparat auseinander, sondern weil Gott im Besitz der immanenten, objectiven Gerechtigkeit ist, kann er die transeunte Gerechtigkeit, die des Richters üben, diese ist nichts als der Erweis jener. Diese Synthese zwischen beiden Bedeutungen muss

man festhalten, um an unsrer Stelle das δίκαιος zu verstehen. Einmal nämlich kommt in der Sündenvergebung, die doch jedenfalls ein Act des Richters ist, die transeunte Gerechtigkeit Gottes zur Geltung: er könnte keine Sünde vergeben, wenn seine Gerechtigkeit — nicht nur die Gnade — es nicht forderte. Andrerseits aber kommt auch die immanente Gerechtigkeit in Betracht: Gott kann als Licht nicht umhin diejenigen, die zum Licht in realem Verhältniss stehen, auch als solche zu behandeln, er kann sie nicht als ἐν σκοτίᾳ περιπατοῦντες behandeln. Mit andern Worten: wer seine Sünde erkennt und bekennt, hat sich dadurch innerlich von ihr geschieden: daher erfordert es die transeunte Gerechtigkeit, die richtende Function Gottes, diese innerliche Scheidung auch durch seinen Urtheilsspruch factisch anzuerkennen. Ferner: als in sich, in immanenter Weise gerecht, heilig erweist sich Gott dem Sünder gegenüber, indem er die in ihm vorhandene Sünde kraft seiner eignen Heiligkeit real wegschafft, ihm Theil giebt an seiner eignen Vollkommenheit. Dem entsprechen denn auch die beiden folgenden Prädicate: das ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας und das καθαρίζειν ἀπὸ πάσης αμαρτίας, jenes geht auf den *actus forensis*, diess auf die Erneurung des Menschen kraft der ihm innewohnenden δικαιοσύνη. So ist der Sinn des Nachsatzes also der, dass durch πιστὸς zunächst im Allgemeinen gesagt wird, dass Gott in der Sündenvergebung seinem eignen Wesen, seiner Lichtnatur treu sich erweise, dann durch δίκαιος näher specificiert wird, nach welcher Seite sich diese Treue beweise. In der bisherigen Erörterung haben wir uns noch durchweg eine Ungenauigkeit zu Schulden kommen lassen, indem wir so gesprochen, als stände da δίκαιός ἐστι τὰς ἁμαρτίας ἀφιεὶς καὶ καθαρίζων κτλ. Aber der Apostel bewegt sich statt dessen in einem Finalsatze. Man hat das Auffällige dieser Sprechweise dadurch gehoben, dass man sehr allgemein ἵνα ekbatisch gleich ὥστε setzt. Und allerdings ist ja beim Altwerden einer Sprache eine Abschwächung der Conjunctionen nicht selten und grade für ἵνα wird auch philologischerseits eine Menge von Beispielen aus der späteren Gräcität, namentlich aus Plutarch, beigebracht. Aber einerseits bedürfen selbst diese Beispiele aus der Profangräcität einer scharfen Sichtung, denn es befinden sich nicht wenige Fälle darunter, wo durch die Darstellung der Folge als Absicht ein gewisser Effect erreicht, eine Schärfe in

die Gedanken gebracht werden soll (so z. B. gleich Plut. Moral. p. 333 A.); andrerseits muss man doppelt vorsichtig in der Schrift sein, die von Anfang an vieles als Absicht fasst, wo unserm Blicke zunächst nur eine Folge entgegentritt. Man denke nur an Pharaos Verstockung, die fast consequent als göttliche Absicht hervortritt und noch passender an Mt. 13, 15. Der Gedanke wird wie in allen solchen Fällen nur verflacht, wenn man nicht die Finalbeziehung festhält. Allerdings ist Gottes Gerechtigkeit und Treue in seinem innersten Wesen begründet und er hat beide Eigenschaften abgesehen von jeder Bethätigung derselben, jedem ausser ihm liegenden Zweck. Wie er aber Alles, was er hat nicht nur, sondern auch was er ist, dem Sohne giebt, so dass er es ganz so zu sagen in den Dienst des Sohnes stellt, so stellt er es auch ganz und gar in den Dienst der Menschen. Die ganze Fülle seines unergründlichen Wesens wendet er zu nichts an als zur Seligkeit seiner Creatur, so dass es ihm, ja dass er selbst sich nur Mittel wird deren Heil zu wirken. Wie ein Freund um des Freundes willen lebte, wenn sein ganzes Leben das Wohl des Freundes zum Zweck hätte, so macht Gott das ganze *πλήρωμα αὐτοῦ* zum Mittel, um uns zum Heil zu führen. Es ist eine Consequenz aus dem Satze *Θεὸς ἀγάπη*, dass er sein ganzes Wesen nur auf andere, sei es der Sohn, sei es die Creatur, bezieht: seine Treue, seine Gerechtigkeit und in gleicher Weise alle übrigen Eigenschaften sind für ihn nur da, um sie zu unserm Heil zu verwenden. Das ist der gewaltige Gedanke, der in dem *ἵνα* liegt. In der einen Partikel liegt das umfassendste und höchste Zeugniss seiner Liebesmacht, das denkbar ist. Ob übrigens am Schluss des Verses *καθαρίζῃ* oder *καθαρίζει* gelesen wird, ist für den Sinn irrelevant: auch im zweiten Falle ist factisch das *καθαρίζει* mit *ἀφῇ* parallel und die Form ist nur nach hebräischer Art von dem grammatischen Nexus losgelöst.

Mit dem neunten Verse hat der Verfasser seinen Gedanken V. 10.
logisch genau und scharf durchgeführt; die beiden Folgerungen, welche er aus dem *Θεὸς φῶς* für den Christen entwickelt hat, sind, jede in antithetischer Form, durchgeführt. Wenn er nun zu dem schon V. 8 behandelten Gedanken, die Selbstgerechtigkeit schliesse vom Reiche Gottes aus, noch einmal zurückkehrt, so kann er dazu kein logisches Interesse gehabt haben, sondern rein prak-

tische, paränetische Gründe bewegten ihn dazu. Da nämlich der ganze Brief sich an Christen, an Mitglieder des Gottesreiches wenden will, so liegt dem Apostel daran aufs Schärfste hervorzuheben, welche Grundbedingung dazu vorhanden sein muss: Sündenerkenntniss. Daher die Wiederaufnahme des in Rede stehenden Gedankens. Aber freilich ist diese Wiederaufnahme keineswegs tautologisch, sondern der Gedanke gestaltet sich, dem ernsten Zwecke des Verses entsprechend, schärfer noch und eindringlicher als in V. 8. Zwar nicht das ἁμαρτάνειν für das ἔχειν ἁμαρτίαν oben wollen wir urgieren, jenes bezieht sich mehr auf einzelne sündliche Handlungen, dieses auf die Sündhaftigkeit im Allgemeinen, und dass hier jenes gewählt ist, hat seine Veranlassung vielleicht in τὰς ἁμαρτίας ὁμολογεῖν V. 9, das auch auf die einzelnen sündlichen Thaten sich bezog. Sachlich wird das aber schwerlich von Bedeutung sein. Der Schwerpunkt des Verses liegt vielmehr augenscheinlich in den Worten ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν. Bisher war durch die Verba ψεύδεσθαι und πλανᾶν nur die Sünde hervorgehoben, welche wir selbst für unsre Person auf uns laden durch eine falsche Herzensstellung. Hier wird eine noch grössere Sünde betont, die wir begehen: wir machen Gott selbst zum Sünder. So blasphemisch ist die Leugnung unsrer Sündhaftigkeit, dass wir den Gott, der φῶς und ἀλήθεια ist, in das Bereich der Finsterniss und Lüge herabziehen. Und nicht daran allein haben wir zu denken, dass in der Schrift A. und N. Bundes Gott ausdrücklich die Sündhaftigkeit des Menschen aussagt, also die Schrift, das Gotteswort, das οὐ δύναται λυθῆναι, lügen würde, sondern alle Veranstaltungen Gottes, das ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας, das καθαρίζειν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, sein ganzes Walten und Wirken auf Erden, ja die Erscheinung des Sohnes Gottes, die allein unter der Voraussetzung der Sünde stattfand, das Alles wird zur Lüge gemacht. Und damit ist uns jede Gemeinschaft mit ihm abgeschnitten: ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Dass unter dem λόγος Θεοῦ hier nicht der persönliche Logos, der Sohn Gottes, zu verstehen ist, erhellt einmal daraus, dass derselbe wohl Θεός genannt wird, nie aber λόγος Θεοῦ, andrerseits daraus, dass im vorliegenden Zusammenhange von dem Einwohnen des Sohnes in uns nicht die Rede ist. Ebenso wenig sind die Aussagen des A. T. darunter zu verstehen, denn nicht nur ist der Gedanke an dieses hier durch nichts nahe gelegt, sondern überhaupt beruft sich der Apostel im vorlie-

genden Brief überaus wenig auf das A. T., so dass der Brief darin einen gewissen Gegensatz bildet zu dem Evangelium und der Apokalypse, die von A.T.lichen Beziehungen förmlich durchwirkt sind. Aber auch nicht an einzelne Aussagen Christi ist zu denken, so dass *λόγος αὐτοῦ* gleich *ῥήματα αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* wäre: das würde nur heissen, wir beachten seine Worte nicht, sie haften nicht in uns. Vielmehr will *λόγος* offenbar mehr sagen, als das blosse *ῥήματα* sagen würde. Wir haben an Stellen zu denken wie Ev. 8, 31: *ἐὰν ὑμεῖς μένητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μοῦ ἐστε*; oder 5, 38: *τὸν λόγον αὐτοῦ ἔχειν μένοντα ἐν αὐτῷ*; oder in wenigstens sachlicher Analogie 6, 63: *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν πνεῦμα καὶ ζωή*. Wie in allen diesen Stellen, so ist auch hier *ὁ λόγος αὐτοῦ* die Gesammtheit, innre Einheit der ganzen göttlichen Verkündigung, aber weiter nicht die äusseren Worte, sondern sie als Geist und Leben, als eine den Menschen ergreifende Macht. Die Worte Gottes, wie sie in dem fleischgewordenen Wort offenbar geworden sind, sind die in eine bestimmte Form gefasste göttliche *ἀλήθεια*. Was also oben hiess: *ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν,* entspricht unserm Ausdruck: *ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν,* nur dass dieser statt des rein objectiven Begriffes der Wahrheit das Mittel angiebt, wodurch sie in uns hinein verpflanzt wird.

Die ersten beiden Verse des neuen Capitels gehören eng mit Cap. 2.
dem Vorigen zusammen. Schon das *ταῦτα* am Anfang zeigt das. V. 1.
Auf den ersten Blick scheint das *μὴ ἁμαρτάνειν* durch den Inhalt des vorigen Capitels in keiner Weise indiciert zu sein. Wohl war davon die Rede, dass der Mensch, auch der Christ, noch sündig sei, also der zweite Satz unsres Verses, *ἐάν τις ἁμάρτῃ παράκλητον ἔχομεν,* hat seine Begründung im Vorigen, nicht aber der erste *ἵνα μὴ ἁμάρτητε*. Und doch scheint grade jener zweite Satz als ein neuer Gedanke aufzutreten, denn er steht nicht mit dem Inhalt des Vorigen und dessen Wiederaufnahme durch *ταῦτα* in Verbindung durch *ἵνα*; dagegen grade der erste in ausdrückliche Finalverbindung mit dem Vorigen gesetzte Satz scheint in diesem nicht motiviert zu sein. Aber bei genauerer Erwägung wird doch der Sachverhalt ein andrer. Es war ja der erste vom Apostel betonte Satz der, dass wir im Licht wandeln müssen, die segensreiche Folge davon, dass in solchem Fall der Herr uns von aller Ungerechtigkeit reinigen werde. Also die Reinigung von Sünde, — und

darunter war, wie wir gesehen, nicht etwa nur die versöhnende sondern grade die erlösende Thätigkeit Christi zu verstehn, das Aufhören der Sünde in uns, bildet die Folge des ἐν φωτὶ περιπατεῖν, damit zugleich aber den Zweck, um dess willen Johannes zu dem Lichtwandel ermahnt. So hat er also in der That ein Recht als das Ziel seiner Sätze in V. 6 u. 7 des vorigen Capitels das hinzustellen, dass wir nicht sündigen, die Sünde aufhöre eine Macht in uns zu sein. Also ist ταῦτα zunächst eine Aufnahme dieser Verse. Weiter aber hat er in den drei letzten Versen des ersten Capitels gelehrt, dass auch in den Christen noch Sünde sei; die reinigende Thätigkeit Jesu Christi vollendet sich also nicht mit einem Schlage, die Gemeinschaft mit dem Reiche des Lichts macht den Menschen nicht alsbald zu einem Lichte, sondern was der Apostel in den Worten ταῦτα γράφω ἵνα μὴ ἁμάρτητε mit einem Blick überschaut, ist eine Folge dauernder Thätigkeit, ein das ganze Leben des Menschen erfüllender Prozess. Auf diese zweite im vorigen Capitel betonte Seite der Sache bezieht sich die zweite Hälfte von V. 1. Und auch die parakletische Wirksamkeit Christi, der ἱλασμός, der in ihm beschlossen liegt, bezieht sich auf das vorige Capitel zurück, nämlich auf die Erwähnung des αἷμα Ἰησοῦ 1, 3. So werden wir berechtigt sein sachlich auch 2, 1 und 2, 2 unter das ἵνα zu begreifen und demgemäss unter ταῦτα den ganzen Inhalt von 1, 5—10 zusammenzufassen. Dass ἵνα nicht in der That auch formal über den zweiten Theil des ersten Verses sich erstreckt, das liegt in der Form, die der Apostel dem Gedanken gegeben hat. Es war ja unmöglich zu schreiben ταῦτα γράφω ἵνα παράκλητον ἔχωμεν denn das παράκλητον ἔχειν ist ja nicht der Zweck des Briefes, das findet von jedem Thun des Apostels und des Menschen unabhängig statt; nur dass wir w i s s e n, dass wir einen Parakleten haben, bezweckt der Apostel. Er hätte also schreiben können ταῦτα γράφομεν ἵνα εἰδῆτε ὅτι παράκλητον ἔχομεν. Es ist ja aber aus dem Evangelium hinlänglich bekannt, wie sehr der Apostel nach hebräischer Art coordiniert denkt, nicht nach griechischer subordiniert. Wie sich ihm also 1, 9, wenn anders die Lesart καθαρίζει richtig ist, der Schluss des Verses formal von dem vorangehenden Finalsatz abgelöst hat und selbständig geworden ist: so auch hier. Und das hier mit um so mehr Grund, als der in 1, 6 geäusserte Gedanke eine ausführlichere Erörterung

in V. 2 findet, also eine gewisse Selbständigkeit in Anspruch nehmen darf. Haben wir so die Beziehung des ταῦτα auf das ganze Vorige und damit zugleich den Zusammenhang der folgenden Verse erkannt, so kann auch über ihre sachliche Bedeutung, über den Grund, warum sie hinzugefügt sind, kein Zweifel stattfinden. Im vorigen Capitel hatte der Apostel objectiv geredet, blosse Thatsachen ausgesprochen, aber schon der letzte Vers war aus paränetischen Gründen zugesetzt. Diese beiden Verse des neuen Capitels geben nun *ex professo* die subjective Anwenwendung des Gesagten, den praktischen Zweck, dem jene objectiven Aussagen dienen wollen. Desshalb erfolgt denn auch hier und zwar zum ersten Mal die Anrede an die Leser und zwar zeigt die diminutive Form, τεκνία, wie voll das Herz des Apostels ist, mit welcher Angelegentlichkeit er diese Ermahnung ergehen lässt.

Sehen wir nun den Gedanken der vorliegenden Verse genauer an, so muss die Zusammenstellung der beiden Hauptgedanken allerdings auffallen. Wenn nämlich der Apostel das Aufhören der Sünde zuerst als wesentlichen Zweck seiner Rede hinstellt, so muss es scheinen, als nähme er der darin liegenden Ermahnung ihre wesentliche Kraft, wenn sie alsbald als nicht befolgt hingestellt wird. Nichtsdestoweniger darf man nicht etwa erklären: „wenn ihr aber trotzdem in eine Sünde fallt", denn diess „trotzdem" steht eben nicht da. Und ebenso wäre es vollkommen verfehlt, das erste Mal unter ἁμαρτάνειν ein περιπατεῖν, ein μένειν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ zu verstehen, das zweite Mal die sogenannten Schwachheitssünden. Denn wo wäre bei der Identität der Ausdrücke, noch dazu in einem und demselben Satze, anch nur ein Schein der Berechtigung? Beide Male muss dieselhe Art von ἁμαρτία gemeint sein. Vielmehr giebt der Apostel zwei verschiedene Wege an, um von der Sünde befreit zu werden: einmal den, dass man keine Sünde thut, in den Worten ἵνα μὴ ἁμάρτητε, darauf den, dass man etwa dennoch bleibende Sünden durch die Vergebung fortschaffen lasse. Die Zusammenstellung dieser beiden Arten in der Weise, dass jene zuerst, diese an zweiter Stelle gesagt wird, hat darin ihren Grund, dass bei der Voraufstellung der letzteren die positive Heiligung leicht hintangesetzt würde, ein leichtsinniges Bauen auf die Vergebung eintreten könnte; die Zusammenstellung beider Arten überhaupt aber war durch das Vorige gefordert. Der erste

Gedanke war gewesen: der Christ hat die heiligende Gemeinschaft mit dem Lichte, dieser ergiebt die Mahnung: so muss die Sünde bei euch aufhören. Der zweite war: der Christ sündigt doch noch; er ergiebt die Ermunterung: lasset die geschehene Sünde euch vergeben. Das ἁμαρτάνειν bezieht sich also beide Male auf Sünden der Gläubigen, wenn man will, also Schwachheitssünden. Aufs höchste hüten müssen wir uns vor ihnen, denn gar leicht führen sie zum περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ; aber das Bewusstsein um diese Gefahr kann sehr bald zur Verzweiflung führen, daher die Erinnerung, dass wir in dem Herrn einen Vertreter und Sühner haben, der als solcher die Vergebung der Sünden erwirkt. Von den beiden Ermahnungen, die aus dem Vorigen resultieren: nicht zu sündigen und die noch vorkommende Sünde sich vergeben zu lassen, führt nun der Apostel nur die erste in der Form der Ermahnung durch, bei der zweiten verwandelt sich diese in die nöthigere der Ermuthigung. Und damit haben wir einen neuen, den tiefsten Grund gefunden, warum der Apostel, statt den Satz mit ἵνα fortzusetzen, mit solcher Emphase den zweiten Theil zu einem selbständigen Satz gestaltet. Der Trost, den er spenden will, besteht darin, dass Christus unser παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα sei. Von den beiden Bedeutungen, die man für das Wort παράκλητος angenommen hat, Tröster und Anwalt — jene im Sinne von παρακαλῶν, diese von παρακληθείς, — passt hier entschieden nur die letztere, welche auch allein der passivischen Wortform und dem einhelligen Gebrauch des Verbums in der profanen Gräcität entspricht. Da es nun, von diesen letzteren Gründen abgesehen, unstatthaft ist bei demselben Schriftsteller, in derselben schriftstellerischen Epoche, noch dazu bei einem so markierten Begriffe eine Divergenz der Bedeutung anzunehmen, so fällt von unsrer Stelle aus Licht auch auf die Stellen des Evangeliums, in denen das Wort vorkommt. Freilich ist dort vom heiligen Geist die Rede, hier vom Sohne; aber auch abgesehen davon, dass Ev. 14, 16 der heilige Geist als ἄλλος παράκλητος bezeichnet wird, also indirect auch der Herr sich selbst so nennt, ist diese Verschiedenheit eine nur scheinbare, denn der heilige Geist ist im N. T. eben der Geist Jesu Christi. Πρὸς τὸν πατέρα ist der Herr unser Paraklet, d. h. nicht etwa bei dem Vater, sondern auch hier fordert der Accusativ sein Recht: dem Vater gegenüber, seine Advocatur wendet sich an den Vater,

hat es mit ihm zu thun, wie andrerseits er ἐν ἡμῖν nach dem Evangelium unser Paraklet ist, indem er in dem Streit des Christen gegen sich selbst und die Welt ihm als Rath, Beistand, Helfer zur Seite steht. Aber dem Gott, der Licht ist und ein gerechter Richter, kann nur unter einer doppelten Voraussetzung der Herr als erfolgreicher Mittler unter die Augen treten: einmal muss er selbst durch seine ethische Qualification Gott angenehm sein, zweitens muss er auch eine Sache vertreten, die Gott als dem Gerechten gefallen kann. Das erstere Moment hebt der Zusatz δίκαιος in unserem Verse hervor, das letztere betont der zweite Vers. Man kann diese beiden Seiten nicht schärfer und präciser ausdrücken, als es Calvin gethan. „*Justum et propitiationem vocat Christum; utroque praeditum esse oportet, ut munus personamque advocati sustineat. quis enim peccator nobis Dei gratiam conciliet?*“ Somit ist nicht zu übersehen, dass nicht dasteht παράκλητον δίκαιον ἔχομεν sondern παράκλητον ἔχομεν Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον. Jenes würde auch heissen können, dass seine Thätigkeit als Paraklet eine gerechte ist, er in seiner Eigenschaft als Paraklet gerecht ist, wie Beda es ausdrückt: *patronus iustus caussas iniustas non accipit;* das aber sagt erst der folgende Vers aus. Durch die Wortfügung des Apostels aber wird die Gerechtigkeit der Person hervorgehoben, durch welche er überhaupt erst géeignet ist, Gott gegenüber die Rolle eines Vermittlers zu übernehmen.

Aber noch eine zweite Bedingung muss erfüllt sein, wenn eine V. 2.
erfolgreiche Intercession bei Gott stattfinden soll: auch die vorliegende Sache muss der Gerechtigkeit Gottes conform sein. Dass diess der Fall sei, lehrt der zweite Vers: nicht an sich ist unsre Sache gerecht, handelt es sich doch um Sünden und Sünder, sondern weil der Herr selbst ihre Ungerechtigkeit weggenommen hat. Καὶ αὐτός, schreibt der Apostel, ἱλασμός ἐστιν. Allerdings kann καὶ αὐτός nicht in dem Sinne des lateinischen *et ipse* genommen werden, so dass es hiesse: und „eben er“, welcher unser Advocat ist, hat auch zugleich unsre Sache gerecht gemacht, denn das καὶ dient ja hier nur zur einfachen Verknüpfung der beiden Sätze. Der obige Gedanke ist aber dennoch ganz richtig, denn auch das blosse αὐτὸς ohne ein dazu gehöriges καὶ hebt ja schon hervor, dass von dem bisherigen Subjecte noch ein Zweites, Neues ausgesagt werden soll. Diess Neue ist der Begriff ἱλασμός. Wie die Worte

καταλλάσσειν und *καταλλαγή* nur bei Paulus und zwar nicht eben häufig vorkommen, so *ἱλασμός* nur bei Johannes und zwar auch nur zweimal, hier und 4, 10. Die beiden Begriffe sind nicht identisch. *Καταλλάσσειν* bezeichnet nämlich, dass Gott und die Welt mit einander ausgesöhnt werden; das Verhältniss zweier ist stets in dem Worte gesetzt. So schon, wo Paulus es von menschlichem, dem ehelichen Verhältniss gebraucht, 1. Kor. 7, 11; ebenso aber, wo es auf Christi Tod sich bezieht: 2 Kor. 5, 16: *καταλλάξας ἡμᾶς ἑαυτῷ,* V. 20: *καταλλάγητε* [*ὑμεῖς*] *τῷ Θεῷ,* Röm. 5, 10: *κατηλλάγημεν* [*ἡμεῖς*] *τῷ Θεῷ.* Ebenso steht es mit dem Decompositum *ἀποκαταλλάσσω.* Mag das *ἀπὸ* nun die gänzliche Versöhnung oder die erneute oder die aus der Entfremdung zurückführende Versöhnung bezeichnen: jedenfalls wird Kol. 1, 20 und 21 wie Ephes. 2, 16 die Versöhnung der Menschheit mit Gott, die ausgeglichene Feindschaft zwischen beiden bezeichnet. Selbst wenn Ephes. 2, 16, — was wir für unrichtig halten, — von einer Versöhnung einzelner Theile der Welt mit einander die Rede wäre, würde doch unsere Behauptung bestehen bleiben, dass das Verbum auf das Verhältniss zwischen zwei verschiedenen Wesen geht. Dagegen fasst *ἱλασμός* die Aussöhnung Gottes mit sich selbst ins Auge, bezieht sich also nicht auf das Verhältniss zweier zu einander sondern auf das eines Wesens zu sich selbst. Es sagt die Ueberwindung des göttlichen Zornes aus, dessen Auseinandersetzung mit der göttlichen Liebe, also die Versöhnung dieser beiden durch die menschliche Sünde in Widerstreit gerathenen innergöttlichen Bestimmtheiten. *Ἱλασμὸς* ist ja nach der Form des Wortes das, wodurch jemand günstig, *ἵλεως,* gemacht wird, also die Sühne; *καταλλαγὴ* die in Folge der Sühne eintretende, durch sie ermöglichte Versöhnung. Die Sühne wird nur dem einen Theile, nämlich dem Beleidigten, zu Theil; die Versöhnung findet zwischen beiden statt. So kommt es, dass wohl einmal *ἱλάσκεσθαι* ein sachliches Object bei sich haben kann (Hebr. 2, 17: *τὰς ἁμαρτίας*), denn Sünden kann man sühnen, dass aber nie *καταλλάσσειν* ein solches hat, denn nur persönliche Wesen kann man versöhnen.

Was nun aber unsre Stelle insonders angeht, so fragt es sich, ob in dem Ausdruck *ἱλασμὸς* ein sacrificielles Moment liege. Allerdings ist er den LXX geläufig, auch wo gar nicht auf Opfer Bezug genommen wird, wie z. B. Ps. 134 er für das allgemeine

Wort סְלִיחָה gebraucht wird. Wenn man aber andrerseits beachtet, dass ἱλάσκεσθαι die ständige Uebersetzung von כִּפֶּר ist, dass speciell ἱλασμός dem hebräischen כִּפֻּרִים entspricht, so wird sich das Urtheil doch anders stellen müssen. כִּפֶּר kommt nämlich allerdings auch seinerseits an mehreren Stellen (Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 9) ohne ausgesprochene Beziehung auf ein Opfer vor, immer aber ist doch das Opfer das, wenn auch nicht ausdrücklich genannte, Mittel, wodurch nach A.T.licher Anschauung das Bedecken der Sünde zu Stande kommt. Aber weiter: dass das Substantivum, welches unserm ἱλασμός genau entspricht, כִּפּוּרִים, je ohne solche ausdrückliche Beziehung auf Opfer vorkomme, ist nicht nachgewiesen; vielmehr ist dieser Begriff so eng mit dem des Opfers verbunden, dass כִּפּוּרִים der stehende Ausdruck für den grossen Versöhnungstag ist. Wenn man nun dazu nimmt, dass Hebr. 2, 17 ἱλάσκεσθαι, und zwar das einzige Mal, grade an der Stelle steht, wo zum erstenmal das Hohepriesterthum Christi erwähnt wird; dass der Hohepriester grade an dem יוֹם כִּפּוּרִים die Function hatte, in welcher er Typus Christi ist; dass ferner das stammverwandte Substantiv ἱλαστήριον die auch im N. T. (Röm. 3, 25. Hebr. 9, 5) wie in den LXX geläufige Uebertragung von כַּפֹּרֶת dem Sühnedeckel ist, der bei jenem hohepriesterlichen Opfer eine so centrale Stellung hatte, und dessen Name auf dasselbe mindestens anspielt: dann wird man geneigt sein auch an unsrer Stelle den Ausdruck ἱλασμὸς mit dem Opferbegriff überhaupt und mit jenem grossen Versöhnungsopfer insonders in Verbindung zu setzen. Es bezeichnet demnach ἱλασμὸς die Sühne, inwiefern sie durch das Opfer an der grossen N.T.lichen ἡμέρα τοῦ ἐξιλασμοῦ durch unsern grossen Hohenpriester erwirkt und vollendet ist. Nicht das ist unsre Meinung, das der Ausdruck ἱλασμὸς an sich jenes Opfer bezeichne, er geht nur auf die durch dasselbe vollzogene Sühne. Sondern nur das behaupten wir: כִּפּוּרִים hat sacrificielle Bedeutung; ἱλασμὸς war dem Apostel bewusste Uebersetzung dieses Wortes; das ganze N. T. sieht in dem Tode Christi das Gegenbild des grossen Versöhnungstages und Versöhnungsopfers: daher

hat Johannes auch an dieser Stelle bei dem an sich weiteren Worte ἱλασμὸς grade an dieses Opfer gedacht. Und das passt denn auf das Trefflichste dazu, dass grade an unsrer Stelle es weiter heisst, der ἱλασμός habe sich nicht nur auf unsre, der Gläubigen, Sünden bezogen sondern auf die der ganzen Welt. Wie nämlich in der bekannten Stelle des Hebräerbriefes besondres Gewicht darauf gelegt wird, dass im Gegensatz zu dem jährlich erneuten Versöhnungsopfer des A. Bds. Christus ein für allemal sein Opfer gebracht habe, so wird hier hervorgehoben, dass sein Opfer sich nicht nur wie das des A. T. auf das auserwählte Volk erstreckte, sondern universale Geltung für die ganze Menschheit, gläubige wie ungläubige, habe. Zugleich wird durch diess allgemeine Dictum nicht nur ein höchst passender Schluss gewonnen für den ersten Absatz unsres Briefes, sondern auch der Trost, den der Apostel denen darreichen will, die der Sünde Bann noch immer fühlen, auf den höchsten Gipfel geführt: denn wenn alle Sünden gesühnt sind, wie sollten nicht die Sünden derer in der Sühne einbegriffen sein, die als ἐν φωτὶ περιπατοῦντες den ersten Anspruch darauf haben, mit dem Heiland in der nächsten Verbindung stehen?

Nach dem Gesagten lässt sich nun auch erkennen, warum Christus hier nicht ἱλαστὴρ sondern ἱλασμὸς genannt wird. Darum nämlich, weil nicht betont werden soll, dass er der rechte Hohepriester ist, sondern dass er jenes hohepriesterliche Opfer ist, kraft dessen die Sünde gesühnt ist. Auch die Construction des ἱλασμὸς mit περὶ entspricht ganz dem hebräischen, wo עַל oder בְּעַד bei כִּפֵּר steht in der Bedeutung de, in Betreff. — Wir haben vorher schon im Vorbeigehn ausgesprochen, dass unter dem ὅλος κόσμος, für den Christus die Sühne ist, die Welt im weitesten Sinne, alle Ungläubigen eingeschlossen, zu verstehen sei. Man hat allerdings versucht von prädestinatianischen Voraussetzungen aus den Inhalt des Ausdrucks zu beschränken auf die, welche an der Erlösung factisch Antheil bekommen werden. Aber abgesehen von der willkürlichen Abschwächung der Worte spricht schon die parakletische, oben gedeutete Absicht der Worte dagegen. *Quam late patet peccatum, tam late propitiatio.* Durch Christi ἱλασμός ist auf Seiten Gottes Aller und alle Sünde gesühnt; wenn das Heil Aller nicht zu Stande kommt, so ist nicht daran schuld, dass

Gott jemandem die Sünde nicht vergiebt, sondern dass dieser das ihm entgegenwallende Vaterherz zurückstösst.

Es kommt bei der Erläuterung der folgenden Verse vor V. 3-11.
Allem darauf an, ihr Verhältniss zum Vorigen zu erkennen. Das erste Mittel dazu ist das Verbum ἐγνώκαμεν αὐτὸν im dritten Verse. Soll dieser Begriff hier nicht ganz unvermittelt eintreten, so dass eine klaffende Lücke zwischen V. 3 und dem bisher Gesagten eintritt, — und dagegen spricht schon das καί, welches doch das Folgende mit dem Vorangegangenen verknüpft, — so müssen wir in dem bereits Gesagten einen Begriff finden, dessen Entfaltung diess γιγνώσκειν αὐτὸν ist. Es ist, um hierüber ins Klare zu kommen, zunächst nöthig zu bestimmen, wer unter αὐτὸς gemeint ist, Gott oder Christus. Jedenfalls dieselbe Person, die im zweiten Theil des Verses wieder mit αὐτὸς bezeichnet wird: ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Da nun im Folgenden stets Gott der Gebietende ist, während Christus nur als unser Vorbild in Befolgung seiner Gebote in Betracht kommt, da ausserdem Christus demnächst im Gegensatz zu dem durch αὐτὸς Bezeichneten ἐκεῖνος heisst, so wird αὐτὸς hier nur der Vater sein können. Dann aber kann das γιγνώσκειν αὐτὸν sich nicht anschliessen an V. 1 und 2, denn darin liegt kein Moment zur Kenntniss des Vaters sondern höchstens zur Kenntniss Christi. Also könnte etwa der mit V. 3 beginnende Gedankenkreis die Fortsetzung sein zu 1, 8—10: wer im Lichte wandelt, muss erstens seine Sünde bekennen, zweitens auch die göttlichen Gebote halten. Aber das wird ebenfalls durch 2, 1. 2 unmöglich gemacht; denn wenn wir gesehen haben, dass diese beiden Verse den Inhalt des ganzen Abschnitts, 6—10 abschliessend resumieren, so müsste auch V. 3 die Fortsetzung zu diesem ganzen Abschnitt bilden; aber dass nach der Resumierung des Ganzen auf einen einzelnen Theil desselben recurriert wird, ohne dass doch derselbe ausdrücklich aufgenommen würde, ist kaum anzunehmen. Fragen wir vielmehr, worauf das γιγνώσκειν τὸν Θεὸν sich beziehn kann, so ist ja in V. 5 des vorigen Capitels ausdrücklich gesagt, er sei Licht, und die nächstliegende Erklärung unsres Begriffes ist demnach, dass Gott erkennen heisse sein Lichtwesen, ihn als Licht erkennen. Demnach würde V. 3 sich unmittelbar an 1, 5 anschliessen und einen zweiten Abschnitt einleiten, der dem ganzen Abschnitt 1, 6 — 2, 2 parallel läuft. Die Structur, die wir so

dem Begriffe des γιγνώσκειν τὸν Θεὸν entnommen haben, würde ihre Bestätigung erhalten aus dem neunten Verse, denn es ist klar, dass der Satz: ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστίν, dem Satze in 1, 6 entspricht. Aber dieser Beweis ist nur bindend, wenn zuvor nachgewiesen ist, dass 2, 9 noch zu dem mit V. 3 begonnenen Abschnitt gehört und dieser nicht etwa mit dem sechsten Verse zu Ende geht. Dieser Nachweis lässt sich nur so führen, dass gezeigt wird, dass die ἐντολαὶ Θεοῦ V. 3, der λόγος Θεοῦ V. 5, das περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν V. 6 und das Gebot der Bruderliebe V. 9 dem Inhalte nach gleich sind. Hierfür spricht zunächst, dass wenn man mit V. 6 den Abschnitt zu Ende gehen lässt, es dem dann folgenden Passus von der Bruderliebe durchaus an jeder äusseren wie inneren Verknüpfung mit dem Vorigen fehlt. Dann würden in der That die Leser den siebenten und achten Vers von dem alten und neuen Gebot zunächst gar nicht verstanden haben, denn die vorigen Verse, welche nach dieser Auffassung von der Heiligung ganz im Allgemeinen reden, geben dann gar keinen Anhalt für das Verständniss. Wenn aber schon V. 3 bis 6 der Apostel das Gebot der Bruderliebe im Auge hat, so sind die Leser schon orientiert über den Sinn, in welchem von einem alten und neuen Gebot geredet wird. Die Leser aber konnten allerdings schon aus V. 3 bis 6 schliessen, dass es sich um die Bruderliebe handle. Zwar der erste Ausdruck τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ ist ganz allgemein, bezeichnet den Gehorsam gegen den Willen Gottes nach allen Richtungen und in allen seinen Einzelheiten. Aber gleich das folgende τηρεῖν τὸν λόγον αὐτοῦ führt die Mannigfaltigkeit des ersten Ausdruckes auf eine Einheit zurück. Denn schon zu 1, 10 sahen wir, dass der Sinn des Ausdruckes ist, die ganze Mannigfaltigkeit der Lehre und Worte des Herrn in einer lebensvollen Einheit zusammengefasst. Wer aber, wie die Leser dieses Briefes, das Evangelium kennt, der weiss alsbald, dass diese Einheit nirgends anders liegt als in dem Gebot der Liebe. Was so in dem Worte λόγος τοῦ Θεοῦ keimartig beschlossen liegt, tritt in den Worten ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται des Nachsatzes klar hervor, wenn anders ἀγάπη τοῦ Θεοῦ hier eine Liebe, die wir haben, bezeichnet. Allerdings sprechen mehrere Gründe für die umgekehrte Fassung des Ausdrucks: die Liebe Gottes zu uns. Zuerst der parallele Nachsatz des vierten Verses.

Wenn dort als die Folge des Ungehorsams gegen Gottes Gebote hingestellt wird, ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν, und wir in der Erklärung des vorigen Capitels gesehen haben, dass ἀλήθεια die reale Fülle des göttlichen Wesens bezeichnet: so empfiehlt es sich im fünften Verse den parallelen Gedanken zu finden: wenn wir Gottes Gebot halten, so ist seine Liebe zu uns, entsprechend seiner ἀλήθεια, in vollendeter Weise in uns. Wenn man ferner Stellen vergleicht, wie 4, 10: ἐν τούτῳ ἔστιν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν αὐτὸν ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, und wie 2 Tim. 2, 19, wo als Siegel der Gottangehörigkeit bezeichnet wird, dass Gott uns kennt — nicht wir ihn —: so gewinnt auch von dieser Seite her die subjective Fassung des Genitivs in unsrer Stelle, die Deutung „Gottes Liebe zu uns", Wahrscheinlichkeit. Dennoch sprechen ebenso starke Gründe dafür, den Genitiv als *obiectivus* zu fassen. Denn wir haben von 1, 6 bis 2, 11 eine Menge Bedingungssätze, deren Nachsatz jedesmal den Segen der in der Bedingung geforderten rechten Herzensstellung zu Gott ergiebt, aber jedesmal einen Segen, den wir zum Gebrauch bekommen, nicht nur zum Genusse. So wenn es heisst ἡ ἀλήθειά ἐστιν ἐν ἡμῖν oder die Reinigung von Sünden uns zugeschrieben wird. Dasselbe werden wir also hier erwarten. Dazu passt nun aber nicht die Liebe Gottes zu uns, denn sie ist wohl ein Genuss, dessen wir theilhaft werden, aber nicht etwas, mit dem wir weiter arbeiten und schaffen können. Ferner ist die Liebe Gottes zu uns ein Gedanke, der in dem vorliegenden Zusammenhange sonst gar nicht hervorgehoben wird, sondern völlig als verlorner Posten hier stehen würde. Wenn nun aber von der einen Seite die gewichtigsten Gründe dafür sprechen, dass Θεοῦ *genitivus subiectivus* ist, andrerseits eben so starke Gründe fordern, dass von etwas die Rede ist, was wir zum Gebrauch erhalten: wie soll man sich entscheiden? Die Entscheidung liegt im Text gegeben. Es ist ja rein eingetragen, wenn die eine Hälfte der Ausleger von der Liebe Gottes zu uns spricht, die andere von unserer Liebe zu Gott: es steht ja einfach da ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, d. h. die göttliche Liebe, die Liebe, wie sie in Gott ist, ohne dass ein Object derselben hinzugefügt würde. Grade durch Hineintragung des Objects der Liebe hat man den richtigen Sinn verfehlt. Der Apostel sagt: wer Gottes Gebot, nämlich das der Liebe, hält, der hat Gottes Liebe, die Liebe, die Gott ist und hat,

als Lebensmacht in sich wohnend und waltend. Wie im Vorigen die Wahrheit, welche Gott ist und hat, über uns kommt als uns erfüllende und durchdringende Kraft, so hier die Gottesliebe, die er ist und hat, als in uns zur vollendeten Macht gelangend. Wer Gottes Gebot hält, das ist die Meinung des Apostels, der hat die Liebe in sich, aus der Gottes Gebot quillt, und die in Gott ist. So wird durch den Nachsatz des fünften Verses das vorhergehende *λόγος τοῦ Θεοῦ* näher bestimmt, der Leser nimmt den Begriff der Liebe jetzt in sich auf. Abermals einen Schritt näher kommt Johannes dem Ziele durch den sechsten Vers, die Forderung des *περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν*. Auf der einen Seite enthält das Wort *περιπατεῖν* eine Erweiterung des *τηρεῖν τὰς ἐντολάς, τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*. Wir haben nämlich zu 1, 6 gesehen, dass *περιπατεῖν* die gesammte Lebensbewegung bezeichnet, nicht nur in der äusseren That sondern in der gesammten — äusseren wie inneren — Ausprägung desselben, also soll das *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς* nach dieser neuen Bestimmung nicht eine grössere oder geringere Zahl von einzelnen Acten umfassen, sondern der wesentliche Habitus des ganzen Lebens sein. Auf der andern Seite giebt der Zusatz *καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν* eine abermalige Zuspitzung der vorigen Gedanken. Wie die *πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς* gearteten *ἐντολαὶ Θεοῦ* ihre ideale Einheit finden in dem *λόγος τοῦ Θεοῦ*, der einheitlichen, ein Ganzes bildenden Verkündigung Christi, so ihre reale, sichtbare, concrete Einheit in dem Leben Jesu Christi selbst. Die Frage aber, wie denn dieser gewandelt habe, ist aus dem Evangelium beantwortet: denn so wird Ev. 13, 1 das ganze Leben zusammengefasst, das er gelebt: *'Ιησοῦς ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους ἠγάπησεν εἰς τέλος*. Und nun endlich tritt V. 9 der Gedanke des Apostels, dem er in immer engeren Kreisen sich genähert, klar hervor: von der Bruderliebe handelt er.

Ist nun so im Einzelnen nachgewiesen, dass die vier betrachteten Ausdrücke der Sache nach denselben Inhalt haben, dass der Apostel schon in dem ersten und allgemeinsten, *αἱ ἐντολαὶ τοῦ Θεοῦ*, den letzten und speciellsten vor Augen hat und nur stufenweise den Leser auf den einheitlichen Mittelpunct dieser *ἐντολαὶ* führen will; ist somit klar, dass V. 9 den Mittelpunct der ganzen Abhandlung bildet: so ist damit auch bewiesen, dass wir nicht V. 3 bis 6 von dem Folgenden trennen dürfen, sondern V. 3 bis 11

ein Ganzes bildet. Da nun sowohl der Ausdruck ἐγνωκέναι τὸν Θεὸν auf Cap. 1 V. 5 zurückweist, wie wir gesehen, als auch V. 9 ausdrücklich in Abhängigkeit von 1, 5 und in Parallele mit 1, 6 dasteht, so ist ferner bewiesen, dass der Abschnitt 2, 3—11 dem Abschnitt 1, 6 bis 2, 2 parallel an die Seite tritt. Wenn wir ferner erkannt haben, dass der Inhalt des neuen Abschnittes die Bruderliebe bildet, so haben wir damit das gegenseitige Verhältniss der beiden in Rede stehenden Stücke unsres Briefes schon halb gefunden. Der Inhalt des ersten Stückes, 1, 6 bis 2, 2, lässt sich kurz als Verhältniss des Menschen zu Gott bezeichnen. Wer im Licht wandelt, sagt der Apostel, der empfängt die Reinigung von Sünden einerseits durch die Erlösung von ihnen, C. 1. V. 7b und ἵνα μὴ ἁμάρτητε 2, 1, und andrerseits durch die Vergebung der noch von ihm begangenen, 1, 9. 2, 2. Der neue Abschnitt behandelt nun das Verhältniss des Christen nicht zu Gott sondern zu den Brüdern: wer im Licht wandelt, muss die Brüder lieben. So entsprechen also die beiden ersten Abschnitte des Briefes genau dem Zweck, welchen der Apostel nach 1, 3 bei seiner Verkündigung vor Augen hat, der Belebung der κοινωνία einmal μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ, andrerseits μετ' ἀλλήλων. Jenes Ziel hat er 1, 6 — 2, 2, dieses 2, 3—11 im Auge.

Dieser zweite Abschnitt des Briefes entspricht in seinem Bau dem ersten fast genau. Beide vollenden sich in zwei Absätzen: das erste Mal 1, 6. 7 und 1, 8—10, — wenn wir von der paränetischen Zusammenfassung 2, 1. 2 einstweilen absehn; das zweite Mal 2, 3—5 und 2, 6—11. Der Unterschied ist dann im Einzelnen freilich, dass im ersten Capitel gleich in der Form von Antithesen die Sache abgehandelt wird, während im zweiten Capitel jedem Abschnitt eine Ueberschrift, besser gesagt: eine Inhaltsangabe vorangeschickt wird. Für den ersten allgemeinen, gewissermassen grundlegenden Absatz 2, 3—5 bildet V. 3 diese Inhaltsangabe, für den zweiten speciellen Absatz 2, 6—11 V. 6—8. Dann aber tritt wieder die äusserste Gleichheit in beiden Capiteln ein, indem die eigentliche Auseinandersetzung in Antithesen besteht, von denen jeder einzelne Satz hier zwar nicht formell ein Bedingungssatz ist, aber doch sachlich, indem die Participialsätze wesentlich bedingenden Sinn haben. Und noch weiter geht die übereinstimmende Structur: wie nämlich im ersten Capitel

der erste Abschnitt (V. 6. 7) aus zwei einander entgegengesetzten Sätzen besteht, so auch der erste unsres Capitels (V. 4. 5); wie im ersten Capitel der zweite Absatz sich in drei entgegengesetzten Sätzen verläuft (V. 8. 9. 10), so auch hier der zweite Absatz (V. 9. 10. 11). Natürlich hat der Apostel nicht nach einem vorher überlegten Schema gearbeitet, aber diese bis ins Detail gehende Uebereinstimmung zeigt doch, wie klar und plan seine Gedanken bis ins Einzelnste ihm vor der Seele standen. Schon der bisher betrachtete Theil des Briefes kann den Beweis führen, wie unrecht dem Apostel von denjenigen gethan wird, die keinen geordneten Gedankengang bei ihm finden wollen.

V. 3-5. Gehn wir ins Einzelne. Der voraufgestellte orientierende Satz lautet dahin, dass wir Gott nur erkennen, wenn wir seine Gebote halten. Wenn γιγνώσκειν τὸν Θεὸν nach dem oben Erörterten heisst: ihn als Licht, wie er allein geschildert ist, erkennen, so ist selbstklar, dass das γιγνώσκειν in seinem gewöhnlichen Sinne zu nehmen ist und keineswegs gleich ἀγαπᾶν steht. Aber allerdings ist das Erkennen im ganzen N. T. nie ein bloss äusseres, sondern ein so zu sagen seelenvolles, welches die Gemeinschaft mit dem Erkannten in sich schliesst und begründet. Wie Paulus das Compositum ἐπίγνωσις gebraucht, das sich bei Johannes nicht findet, so dieser das Simplex. In diesem plerophorischen Sinne kommt das Wort häufig im Evangelium vor: 1, 10, wo das οὐκ ἔγνω dem οὐ κατέλαβεν V. 4 entspricht, 8, 54. 14, 7 u. a., und ist auch den Synoptikern nicht fremd, vgl. Mt. 7, 23. Wenn nun erkennen im Sinne unsres Apostels die Aneignung, die Aufnahme eines andern, fremden Wesens ist, so ist klar, dass die Erkenntniss Gottes zugleich den Antheil an dem erkannten Wesen desselben einschliesst, dass also das γνῶναι τὸν Θεὸν hier wesentlich verwandt ist mit dem περιπατεῖν ἐν φωτί 1, 6, um so mehr, da ja auch hier nach dem Zusammenhang Gott als φῶς erkannt sein soll. Solche Gemeinschaft mit Gott soll sich nun kund thun in dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. Dieser grundlegende Satz wird nun also in den folgenden beiden Versen durch zwei antithetische Sätze näher erläutert.

V. 4. Der erste dieser beiden Sätze entspricht aufs Genaueste dem sechsten Verse des vorigen Capitels. Zwar an die Stelle des ausdrücklich conditionalen ἐάν τις εἴπῃ dort ist hier die mehr nominale Wendung ὁ λέγων getreten, die diesen neuen Abschnitt be-

herrscht, aber augenscheinlich in demselben Sinne. Die Gleichheit dieser äusseren Form innerhalb jedes der beiden Abschnitte, — das eine Mal stets ἐάν, das andre stets nominale Ausdrücke, — ebenso wie die kleine Aenderung der Form zwischen beiden, macht den Parallelismus der Gedanken doppelt klar. Dass weiter das ἔγνωκα αὐτόν an unsrer Stelle der Behauptung κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ 1, 6 dem Inhalte nach entspricht, haben wir soeben gesehen; dass dem περιπατεῖν ἐν τῷ σκότει dort das μὴ τηρεῖν τὰς ἐντολάς hier parallel läuft, liegt am Tage.

Die Form des strafenden Nachsatzes ist bei aller Gleichheit des Inhaltes hier und dort doch eine andere und damit eine kleine Aenderung des Gedankens gegeben. Während nämlich im ersten Capitel der Nachsatz zwei Thätigkeiten aussagt, ψεύδεσθαι und ἀλήθειαν οὐ ποιεῖν, treten uns hier zwei Zustände entgegen, der des ψεύστης εἶναι und der, dass man der Wahrheit nicht theilhaft ist. Dort wird gesagt, dass das Urbild der Wahrheit, die volle Realität, der reale Gehalt göttlichen Seins an dem Menschen sich nicht bethätigt, hier dass er überhaupt nicht in ihm ist.

In derselben Weise wie 2, 4 dem Verse 1, 6, entspricht nun auch 2, 5 dem Verse 1, 7. Beide Verse dringen dem blossen Schein der Gottseligkeit gegenüber auf die Bethätigung derselben. Die Form des Vordersatzes ist hier zwar nicht wie im vorigen Verse das Participium, aber auch nicht ein wirklicher Conditionalsatz wie im ersten Capitel, sondern ein Relativsatz mit ἄν, welcher der nominalen Form, die in unserm Abschnitt vorherrscht, ganz nahe kommt. Auch diessmal entsprechen sich die beiden Nachsätze 1, 7 und 2, 5: wie dort durch καθαρίζει τὸ αἷμα Ἰησοῦ κτλ. der höchste Segen des Lichtwandels angegeben wird, so hier durch den Nachsatz der Segen des τηρεῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, nämlich die volle und ganze Theilnahme an dem göttlichen Liebeswesen. Die Stelle des Evangeliums, welche uns oben den Weg wies zur rechten Auffassung des λόγος τοῦ Θεοῦ, kann uns auch über die Bedeutung des ἀληθῶς Licht geben, Ev. 8, 31: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε. Es mag ja sein, dass ἀληθῶς im N. T. auch im Sinne einer blossen Betheuerung vorkommt, gleich *profecto*, aber bei Johannes ist das nirgends der Fall, auch nicht Ev. 1, 48; bei ihm bezeichnet der Ausdruck stets die innere Wahrheit im Gegensatze gegen den äusseren Schein. So auch hier:

V. 5.

bei dem, der den λόγος τοῦ Θεοῦ beobachtet, ist die Liebe, die Gottes Wesen ausmacht, in ihrer vollen Realität und ganzen Fülle vollendet. Τελειοῦσθαι ist bei Johannes grade für die Vollendung der Liebe und die vollendete Gemeinschaft mit Gott durch die Liebe gebräuchlich, man vgl. ausser 4, 12. 17. 18 auch Ev. 17, 25. Es ist durchaus kein befremdlicher Gedanke, dass die Gottesliebe in uns in ihrem vollen Masse, in ihrer schlechthinnigen Vollkommenheit wohnen soll: denn sollen wir nach Eph. 4, 16 wachsen εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος Χριστοῦ, ist also unsre Vollendung (μέτρον ἡλικίας) die, dass die ganze Fülle Christi in uns wohnt; ist aber weiter Christus χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα des Vaters in der Weise, dass das ganze πλήρωμα τοῦ Θεοῦ in ihm wohnt: so ist ja damit auch gegeben, dass in uns das πλήρωμα τοῦ Θεοῦ wohnen soll. Und dass diess πλήρωμα Gottes wesentlich die Liebe ist, das lehrt nicht nur Johannes in dem grundlegenden Dictum 4, 16 sondern auch Paulus ermahnt an der einzigen Stelle, wo er uns Gott zum Vorbilde setzt (Ephes. 5, 7), dass diess Vorbild durch den Wandel in der Liebe erstrebt werde. Der nachfolgende kleine Satz ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμεν, nimmt den in V. 3 vorangestellten Grundgedanken noch einmal auf und bezeugt damit, dass der erste Absatz des neuen Abschnitts zu Ende gekommen ist. Bei der überaus gleichen Structur ist es vielleicht — denn nur als Vermuthung wagen wir es auszusprechen — nicht zu übersehen, dass in V. 5 nur ein Nachsatz ist, während in 1, 7, als dem mit 2, 5 correlaten Verse, deren zwei sich finden; dafür träte dann hier diese zusammenfassende Wiederholung des Grundgedankens ein. Das parallele ἐν τούτῳ des dritten Verses bezeugt, wenn es dessen noch bedarf, dass dieselben Worte hier nicht auf den letzten Nachsatz ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται zu beziehen sind sondern auf den Vordersatz ἐὰν τηρῶμεν, oder vielleicht noch besser auf die ganze vorhergehende Periode.

V. 6. Dass nun in den folgenden Versen ein Fortschritt stattfindet, ist klar; nur gilt es ihn an der rechten Stelle zu suchen. Er wird nämlich nicht durch das hier neu eintretende μένειν ἐν Θεῷ vollzogen. An sich nämlich ist es ja richtig, dass die drei Begriffe γνῶναι V. 3, εἶναι V. 5, μένειν V. 6 eine Gradation ausdrücken: *cognitio, communio, constantia in communione.* Aber weil gelegentlich auf dieser Gradation der Fortschritt des Ge-

dankens ruhen kann, ist noch nicht gesagt, dass dem hier wirklich so ist. Es spricht schon das hiergegen, dass in V. 5 am Ende des Abschnittes, der mit der γνῶσις Θεοῦ begann, das Gesagte durch εἶναι ἐν αὐτῷ zusammengefasst wird; es kann dem Apostel nicht daran gelegen haben, im Resume einen neuen Gedanken herbeizuholen, der Ton kann also nicht auf der Verschiedenheit sondern auf dem Gemeinsamen zwischen γνῶναι und εἶναι liegen. Was aber die Hauptsache ist: wenn die Gradation der drei in Rede stehenden Begriffe dasjenige Moment wäre, welches den Gedanken des Apostels weiter führt, so würde der Ton auf dem Segen liegen, welchen die Bewahrung der göttlichen Gebote hat; diess ist aber augenscheinlich nicht der Fall sondern er liegt auf der Befolgung selbst. Unser Abschnitt hat nicht verheissende sondern ermahnende Physiognomie. Somit wollen die drei Begriffe nur beiläufig den ganzen Umfang des Segens deuten, welchen das Befolgen des göttlichen Wortes hat, indem sie denselben nach verschiedenen Seiten hin andeuten. Aber der Accent liegt nicht auf ihrer Verschiedenheit, sondern ihrer relativen Gleichheit. Der Fortschritt des Gedankens beruht vielmehr auf dem περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν. Dadurch ist der Gehalt des göttlichen Willens, der bisher allgemein als ἐντολαί, etwas näher als λόγος αὐτοῦ bezeichnet war, wieder näher bestimmt. Denselben Wandel, den Christus geführt, sollen auch wir führen. Schon das Vorige hat es gesagt, wenn es der Leser nicht von vorn herein wüsste, dass der Wandel in der Liebe gemeint ist. Und die Gleichheit mit dem Herrn wird uns, wenn das οὕτως, wogegen allerdings die geringe äussere Bezeugung spricht, echt ist, zur grössten Pflicht gemacht: das καὶ und das οὕτως würden das αὐτὸ in doppelter Weise hervorheben und so die Parallele verstärken. Und diesen Wandel ist der Christ schuldig (ὀφείλει), dazu durch eine von ihm selbst und aus freien Stücken contrahierte Schuld verpflichtet: nämlich durch sein eignes Wort (ὁ λέγων). Dass sonst die heilige Schrift Christum nur in seinen Leiden uns als Vorbild aufstelle, diese von den Auslegern constatierte Thatsache fassen wir einstweilen ins Auge, ohne die Frage noch zu erörtern, ob unsre Stelle davon eine Ausnahme mache und wieso etwa. Das Folgende wird uns darüber Aufschluss geben.

An diess Folgende treten wir mit einer doppelten Erwartung V. 7. 8.

heran: einmal nämlich müssen wir eine nähere Bestimmung des Inhaltes von V. 6 erwarten, da wir in den allgemeinen Bemerkungen über unsern Abschnitt gesehn haben, dass wir noch auf dem Wege zu dem Mittelpuncte desselben in V. 9 sind. Welches aber das nähere Verhältniss zwischen V. 6 und den Folgenden sei, das kann uns bei dem Mangeln an äusserer Verbindung nur die eingehende Betrachtung des Einzelnen zeigen. Zweitens aber weist uns die betont und unverbunden am Anfang stehende Anrede, die also augenscheinlich aus bewegtem Gemüthe kommt, darauf hin, dass der Apostel ein besondres Gewicht auf das Folgende legt. So gut übrigens das ἀδελφοὶ der *recepta* zu einem Abschnitt über die Bruderliebe passen würde, müssen wir doch aus äusseren Gründen die Lesart ἀγαπητοὶ vorziehen. Die Hauptfrage ist, was unter der ἐντολὴ καινὴ und παλαιὰ zu verstehen sei. Man hat an zwei verschiedene Gebote denken wollen, unter der ἐντολὴ παλαιὰ wäre dann vielleicht das der Bruderliebe, der καινὴ das der Nachfolge Christi zu verstehen, vielleicht auch das Umgekehrte oder noch eine dritte Deutung beider Gebote, denn da der Abschnitt selbst hierüber keine Auskunft ertheilt, wären wir bei dieser Fassung aufs Rathen angewiesen. Aber diese ganze Zertheilungstheorie hat unübersteigliche Schwierigkeiten, formale wie sachliche. Schon der Ausdruck scheint uns dagegen zu sprechen, denn man würde in solchem Falle nicht οὐκ ἐντολὴν καινὴν ἀλλὰ παλαιὰν erwarten sondern etwa ein sowohl als auch; und ebenso im achten Verse statt πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ein „und doch auch." Denn wenn der Apostel in der That zwei Gebote verkündete, ein altes und ein neues, so würde er doch schlechterdings nicht sagen können, das eine derselben verkünde er nicht. So kann also nur eine ἐντολὴ gemeint sein, die in verschiedener Betrachtungsweise bald als neu, bald als alt erscheint. Aber auch sachliche Bedenken hat jene Auffassung. Am natürlichsten wäre bei ihr das Gebot der Nachfolge Christi als ἐντολὴ παλαιὰ zu bezeichnen, das der Bruderliebe als καινή. Aber es ist ja unmöglich jenes Gebot älter zu nennen, als dieses, auch nur so, dass die Gemeinden jenes eher als dieses gekannt hätten. Denn wo wäre eine Gemeinde denkbar, der nicht mit den Elementen des Glaubens auch dieses übermacht worden wäre? Noch weniger denkbar ist es, dass Johannes jenes Gebot alt nennt, weil es im Vo-

rigen schon mitgetheilt ist, dieses neu, weil es erst ausgesprochen werden soll; denn wie kann ein Gebot alt genannt werden, weil es soeben mitgetheilt ist? So ist also unter der ἐντολὴ καινὴ καὶ παλαιὰ ein und dasselbe Gebot zu verstehen, nur in verschiedener Weise betrachtet. Ist dem also, so kann sachlich nur das Gebot der Bruderliebe gemeint sein, von welcher der vorliegende Abschnitt handelt. Auch wenn man das in Rede stehende Gebot auf das περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν bezieht, so macht das sachlich keinen Unterschied, da wir ja auch als Inhalt dieser Worte die Bruderliebe erkannt haben. Formal freilich wird dadurch eine Differenz des Gedankens herbeigeführt, ... doch fassen wir einstweilen die Bruderliebe im Allgemeinen als Inhalt des Gebots, aus der Betrachtung selbst wird sich ergeben, ob V. 7 und 8 vorwärts auf V. 9, d. h, auf das ἀγαπᾶν τοὺς ἀδελφοὺς oder rückwärts auf V. 6, das περιπατεῖν καθὼς Χρ. π., zu beziehen ist.

Inwiefern heisst nun die Bruderliebe ein altes Gebot? Zunächst scheint es sich zu empfehlen, diess als darum geschehend zu betrachten, weil es schon im A. T. mitgetheilt ist, daneben die Bruderliebe ἐντολὴ καινή zu nennen, weil sie von Christo in ganz neuer Weise zum Gesetz gemacht war. Dagegen lässt sich nicht etwa geltend machen, die Leser seien meist Heidenchristen gewesen, welchen das A. T. ja nicht gegolten habe, denn es ist N.T.liche Anschauung das ganze Reich Gottes als eine Einheit zu betrachten, so dass die Heidenchristen allerdings legitime Erben des A. T. waren. Aber allerdings würde man in diesem Falle die communicative Redeweise erwarten: ἣν ἔσχομεν, ἣν ἠκούσαμεν. Aber indem der Apostel in der zweiten Person spricht, unterscheidet er sich von seinen Lesern als seinen Schülern und dadurch gewinnt es Wahrscheinlichkeit, dass sich das ἀπ' ἀρχῆς ἔσχετε auf den Anfang ihres Christenlaufes beziehe. Dazu kommt noch, dass wir erkannt haben, der λόγος τοῦ Θεοῦ in V. 5 beziehe sich auf die durch Christum geschehene Verkündigung, also werden wir den λόγος V. 7 wohl auch auf diese zu beziehen haben. Der λόγος ὃν ἠκούσατε ist also die durch die Apostel geschehene Verkündigung des Heils. Ueberaus fein ist die Weglassung und Setzung des Artikels in unserem Verse: nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, sagt der Verfasser, sondern ein altes, welches ihr seit Anfang eures Christenlaufes gehabt habt und die Heilsverkündi-

gung, welche ihr damals vernommen (das zweite ἀπ' ἀρχῆς am Schluss des Verses ist zu streichen), der ganze λόγος von dem persönlichen Logos, hat nur diesen einen Inhalt, eben diess alte Gebot (hier tritt der Artikel ein), von dem ich rede.

Aber in wiefern kann dieses Gebot nun wieder ein neues heissen? Zur Beantwortung dieser überaus schwierigen Frage bietet sich uns ein sichrer Weg dar. Einen dem vorliegenden ganz ähnlichen Ausspruch enthält nämlich Ev. Joh. 13, 34: ἐντολὴν καινὴν, sagt da der Herr beim letzten Passah, δίδωμι ὑμῖν ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Wir finden in diesem Verse die constitutiven Elemente unserer Stelle wieder: hier wie dort wird die Bruderliebe eine ἐντολὴ καινὴ genannt, hier wie dort dieselbe nähere Bestimmung hinzugefügt, denn das περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν entspricht genau dem ἀγαπᾶν καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς. Nun erhebt sich aber auch für die evangelische Stelle dieselbe Frage, inwiefern die Bruderliebe ein neues Gebot heissen könne, da sie doch nicht nur im A. T. geboten war, sondern auch von Christo selbst im Verlauf seiner Lehrwirksamkeit wieder und wieder als zweites, dem ersten gleiches Hauptgebot eingeschärft. Aber ein Unterschied ergiebt sich freilich bei schärferer Betrachtung: so zu lieben, wie er uns geliebt hat, das hatte der Herr vorher noch nie geboten, und es wird sich zeigen, dass in diesem Zusatz nicht etwa nur ein neuer, stärkerer Antrieb zur Bruderliebe liegt, sondern in der That dieselbe eine ganz neue Färbung gewinnt, in der That die so begründete, auf diesem Beispiel sich erbauende Bruderliebe zu einem völlig neuen Gebote wird. Zur näheren Verständigung müssen wir noch einen Schritt weiter in die evangelische Geschichte hineingehen. Der Evangelist beginnt den zweiten Hauptabschnitt, die Leidensgeschichte, mit den Worten: Ἰησοῦς ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. Damit soll doch augenscheinlich nicht nur ausgedrückt werden, dass Jesus in seiner bislang bewiesenen Liebe auch in den letzten Tagen seines irdischen Lebens fortgefahren habe, denn wie sollte jemand auf den Gedanken kommen das zu leugnen? was wäre in diesem allgemeinen Gedanken, das den Apostel bewegen konnte ihn mit solcher Emphase in den Vordergrund zu stellen? Vielmehr muss, wenn eine derartig betonte Aussage gerechtfertigt sein soll, eine besondere Liebesmacht

es gewesen sein, die sich im Leiden Christi offenbarte, es muss das eine besonders schwere Liebe gewesen sein, ein höheres Mass von Liebe, das den Herrn in Stand setzte, bei seinem bisher bewiesenen Liebesthun auch *εἰς τέλος* zu verharren. Und in der That wäre es — menschlich zu reden — natürlich gewesen, wenn der Herr von dieser *ἀγάπη εἰς τέλος* zurückgeschreckt wäre, die ihm so unsäglich Schweres auferlegte, und es zeigte die ganze Herrlichkeit seiner Liebesmacht, dass sie auch diese Probe bestand. So werden also in jenem Verse zwei verschiedene Grade, Arten von Liebe unterschieden, mit denen der Herr selbst die Seinen liebte. Dasselbe Resultat gewährt ein näherer Blick auf Ev. 13, 12 ff., namentlich 13, 15. Die oberflächlichste Betrachtung schon zeigt, dass der Herr selbst und der Evangelist das Fusswaschen als einen Liebesbeweis sonderlicher Art hinstellen, dessgleichen sein früheres Leben noch nicht geboten hatte. Und damit verbinden wir nun die Bemerkung, dass grade bei dieser Gelegenheit und nur bei ihr der Herr auffordert so zu lieben, wie er geliebt habe. Die Fusswaschung ist das Thema, welches in dem ganzen folgenden Abschnitt über die Bruderliebe variiert wird. Man vgl. V. 15 (*ὑπόδειγμα ἔδωκα ὑμῖν, ἵνα καθὼς ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε*) mit V. 34. Fragen wir nun, worin das Unterscheidende dieses Liebesbeweises liege allen den zahlreichen Thaten gegenüber, die früher die Liebeshand des Herrn gewirkt, so ergiebt sich ein Dreifaches. Erstens: bei allen übrigen Handlungen, da des Herrn Liebe Hilfe und Gnade spendete, that er es nach seinem eignen ausdrücklichen Geständniss auf den Wink seines himmlischen Vaters; es waren Liebesthaten, aber er that sie nicht als aus Liebe sondern als aus Gehorsam. Das kann man von dieser That des Fusswaschens nicht in ganz derselben Weise sagen: sie macht wie keine andre den Eindruck, dass sie aus völlig freiem, augenblicklichem Triebe hervorgegangen sei. Auch sie war ja in Uebereinstimmung mit des Vaters Willen, aber der Herr that sie nicht als aus Gehorsam sondern als aus dem in ungewöhnlicher Kraft hervorsprudelnden Quell seiner eignen Liebe. Zweitens: bei allen bisherigen Liebesthaten hatte der Herr doch immer seine Stellung als *κύριος* und *διδάσκαλος* gewahrt, sie waren seine Erweisungen eben als eines liebenden *διδάσκαλος*. Beim Fusswaschen aber verleugnete er grade diese seine Stellung und musste

sie verleugnen, um es zu vollbringen. Bei dieser That stand er nicht mehr als διδάσκαλος sondern als διακονῶν da. Und das ist überhaupt die sonderliche Liebe, die sich nach Ev. 13 in seiner Passion offenbart, dass er seine bisherige, trotz aller Niedrigkeit übergeordnete, erhabene Stellung aufgab, von der Höhe des Propheten herabstieg zu der Niedrigkeit des Kreuzes. Drittens: bei allen übrigen Liebeserweisen Christi haben wir den Eindruck: so musste er handeln, und hätte er es nicht gethan, so würde seinem Bilde ein Makel anhaften; wir wissen ja auch, seine Jünger und das Volk haben seine Wunder von ihm erwartet. Dagegen das Fusswaschen hat Niemand von ihm erwartet und konnte Niemand erwarten; ja wenn wir uns denken, er hätte es unterlassen, so würde damit noch kein Makel auf seine Person fallen.

So finden wir also bei dem Herrn selbst zwei verschiedene Arten von Liebeserweisungen und nur in der letzteren hat er sich seinen Jüngern als Vorbild hingestellt und eben diese nach seinem Vorbilde geübte Liebe hat er als die ἐντολὴ καινὴ bezeichnet. Wie nun die Liebe des Herrn εἰς τέλος, diejenige, die er in der Fusswaschung übt, sich verhält zu der früheren, so wird sich auch bei seinen Jüngern die Liebe, die er ihnen in seiner Nachfolge befiehlt, sich verhalten zu der Liebe, mit der sie bis dahin geliebt, und die im A. T. vorgeschrieben war. Wie der Herr nach dem Gesagten bis zur Leidensnacht seine Thaten nicht an erster Stelle als aus Liebe sondern als aus Gehorsam gethan hatte, so war es bis zur Leidensnacht für die Jünger ein Pflichtgebot den Nächsten zu lieben; als eine Pflicht haben sie die Liebe geübt und bei jedem einzelnen Act sich dieser Pflicht bewusst werden müssen. Denn natürlich handelt es sich hier nicht um Bezeugungen der Liebe, die aus natürlichem, instinctivem Mitgefühl kommen, — diese unterliegen überhaupt keiner ethischen Betrachtung, — sondern von solcher Liebe, die geübt wird in bewusster, selbstverleugnender That. Zu diesem Act der Selbstverleugnung musste sich vor Christo, muss sich zunächst im Anfang des christlichen Lebens noch heute jeder zwingen. Wie ferner in allen früheren Liebeserweisen Christus der διδάσκαλος und κύριος geblieben war, so bleibt bei der in Rede stehenden erstern Stufe der Liebe die natürliche Stellung des Menschen unangefochten und unberührt: bei seinen Liebeserweisen bleibt der König,

was er ist, er ist eben ein liebender König, wie der Herr bei den seinigen ein liebender διδάσκαλος war. Wenn der Herr nun aber sich, näher sein Fusswaschen als Muster der Liebe aufstellt, so will er damit diesem Lieben aus Gehorsam ein Ende machen; von nun an soll geliebt werden, wie er geliebt hat und grade zu jener Stunde geliebt hatte, so nämlich dass die einzelne Liebesthat statt aus dem Pflichtgebot hervorquelle aus dem unmittelbaren, zwingenden Drange des Herzens. Ferner, wie der Herr seine Stellung als Herr in der Fusswaschung, in seinem Leiden überhaupt daran gab, so sollen auch wir nunmehr so lieben, dass alle menschlichen Unterschiede aufhören, nicht mehr den πλησίον, sondern den ἀδελφόν, wobei es heisst: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος καὶ ἐλεύθερος· πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Es ist Liebe, wenn der Herr sich als ein liebender Herr erweist dem Sclaven gegenüber, aber die Liebe als ἐντολὴ καινὴ gebietet sich gar nicht mehr als Herr sondern selbst als δοῦλος zu fühlen und anzusehn. Und dabei wird dann auch das dritte Merkmal zutreffen, welches wir als Eigenthümlichkeit des Fusswaschens Christi erkannten: die Liebe wird sich nicht auf solche Fälle beschränken, wo eine augenscheinliche Veranlassung, eine äussere Nöthigung vorliegt, sondern ihr unaufhaltsam strömender Born wird sich über alle Erwartungen hinaus, über alles Mass weg bethätigen. Weiter ist klar, dass diese καινὴ ἐντολὴ nur im weiteren Sinne so heissen kann, nämlich als ein dem Menschen vorgestecktes, vor ihm zu erstrebendes Ziel, nicht aber als eigentliches Pflichtgebot, denn sobald sie als solches geübt wird, hört sie ja auf, eben das neue Gebot zu sein. Vielmehr steht die Sache so, dass der neue Liebesborn, welcher in der Passion aus dem Herzen des Heilands hervorgequollen ist, durch seinen Hingang zum Vater, seine Verklärung und die damit verbundene Sendung seines Geistes, als wirkende Lebenskraft in den Christen hineinströmt und so das Gebot von selbst zur Erfüllung kommt, nicht *qua* Gebot sondern als unaufhaltsam hervorbrechende Macht. Schliesslich sei es gestattet zur Ergänzung unsrer biblischen Betrachtung darauf aufmerksam zu machen, wie die beiden Arten, Stufen der Liebe, die wir auf dem geistlichen Gebiete unterschieden haben, in allen menschlichen Verhältnissen wiederkehren. Sowohl die Freundes- wie die bräutliche Liebe haben es in ihrer Art, zunächst nach einzelnen Gele-

genheiten zu suchen, in denen sie sich erweisen können; je inniger aber das Verhältniss wird, desto mehr hört diess Bedürfniss auf, weil mehr und mehr das ganze Leben und Wesen sich zu einem unmittelbaren Liebeserweis gestaltet.

Haben wir so die ἐντολὴ καινὴ in der evangelischen Stelle recht gefasst, so gewinnen wir daraus mit Leichtigkeit den richtigen Sinn unsres Verses und er ordnet sich überaus fein in das Ganze ein. Das Gebot der Liebe, sagt Johannes, ist euch ein παλαιόν, denn es ist der λόγος, den ihr von jeher gehört habt. Es ist keine christliche Verkündigung denkbar ohne diess Gebot, ja das ganze Evangelium ist nichts andres als diess Gebot. Das ist die erste Stufe christlicher Bruderliebe und als ihr Segen ist in treffendster Weise dargestellt, dass die Liebe Gottes, als des Vaters, in vollendeter Weise in uns weilt. Gott nämlich kann sich seines Wesens nicht entäussern, seine Liebe fliesst zwar nicht aus einem Pflichtgebot sondern aus dem unerschöpflichen Quell seines Liebeswesens, aber er bleibt immer der liebende Gott, der liebende Herr. Daher ist diese selige Folge unserer Bruderliebe, oder was reden wir von Folge? — dieser selige Grund derselben, dass nämlich sein Liebeswesen in uns Wohnung macht, das Erste, was der Apostel geltend macht. Aber es ist nicht das Höchste: dass Christi Liebe in uns wohnt, das ist noch mehr, noch eine höhere Stufe der Liebe, denn es ist die selbstverleugnende, entsagende, Alles, auch sich selbst daran gebende Liebe. Und diese Liebe ist die καινὴ ἐντολή, die uns verkündet wird. Die στοιχεῖα des Christenthums hatte die Gemeinde längst ergriffen, jetzt gilt es, ἐπὶ τὴν τελείωσιν φέρεσθαι (Hebr. 6). Zur τελείωσις, namentlich zur τελεία χαρά wollte ja der Apostel sie führen und wir haben schon zu 1, 4 erkannt, dass dieselbe einestheils beruhe auf der Völligkeit der brüderlichen Liebe. Sie hat der gegenwärtige Passus im Auge. Von dem jetzt gewonnenen Standpunct aus sind wir nun auch im Stande zu entscheiden, ob unsere Verse nach vorwärts sehen auf den Ausdruck ἀγαπᾶν τοὺς ἀδελφούς oder nach rückwärts auf das περιπατεῖν καθὼς Χριστὸς περιεπάτησεν. Schon der Umstand spricht für das Letztere, dass die Leser, wenn sie an die Worte kamen οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, doch zunächst glauben mussten, der Apostel beziehe sich auf das ihnen eben mitgetheilte Gebot; noch triftiger ist der Grund, dass er die ἐντολὴ παλαιὰ ausdrücklich als den

λόγος, ὃν ἤκουσαν, bezeichnet, also das λόγος V. 5 aufnimmt. Das grösste Gewicht aber liegt darin, dass wir erkannt haben, dass das Gebot, das er ihnen einschärft, ja nichts andres ist, als der Wandel nach dem Vorbilde Christi. Näher stellt sich die Sache so: zunächst bezeichnet er den Wandel, also das ganze Leben Christi, ganz allgemein als das Gebot, dann aber stellt er näher die Nachfolge der in der Passion geoffenbarten Liebe Christi vermöge des Wortes ἐντολὴ καινὴ als Gebot hin, welches Wort bei Lesern, die als Kenner des Evangeliums vorausgesetzt werden, einer ausdrücklichen Berufung auf die erläuterte evangelische Stelle gleichkommt. So kommt auch die Beobachtung zu ihrem Recht, dass Christus nur in seinem Leiden sonst uns als Vorbild hingestellt wird: nachdem hier nämlich ganz allgemein zur Nachfolge seines Liebeslebens ermahnt ist, wird doch der Ton auch an unsrer Stelle auf die ἀγάπη εἰς τέλος, auf die Liebe gelegt, welche er in seiner Leidensnacht geübt hat. Das ist übrigens ja offenbar, dass nicht alle von uns beigebrachten Gedanken der Apostel hier ausdrücklich dargelegt hat; sie sind vielmehr nur die Prämissen, die in seinem Geist lebendig gewesen sein müssen, um ihn zu den von ihm gebrauchten Worten zu veranlassen, und auf die wir unsrerseits aus seinen Worten zurückschliessen können.

Eine neue Schwierigkeit tritt zu den bisher behandelten vermöge des Zusatzes ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν. Grammatisch lassen sich die Worte nur in doppelter Weise construieren: entweder man nimmt sie als eigentliches Object zu γράφω und das voraufgehende ἐντολὴν καινὴν als Attribut: ich schreibe euch das, was in euch Wahrheit ist, als ein neues Gebot, oder man fasst umgekehrt ἐντολὴν καινήν als Object und den Relativsatz als declarative Bestimmung dazu: ich schreibe euch ein neues Gebot, nämlich dasjenige, was in euch Wahrheit ist. Wenn wir nun aber beachten, dass der Begriff der ἐντολὴ καινὴ der grundlegende für unsern Vers ist, dass ferner die ἐντολὴ παλαιὰ in dem sachlich und formal entsprechenden siebenten Verse Object des γράφειν ist, so wird man sich für das Letztere entscheiden müssen. Keinenfalls ist aber der Satz mit ὅ gleich einem solchen mit ἥ und auf ἐντολὴ als nähere Bestimmung zu beziehen. Abgesehen davon, dass gar nicht abzusehen wäre, warum in solchem Falle der Apostel nicht das Femininum gesetzt hätte, ist auch der Gedanke so ein ganz an-

derer: hätten wir einen zu ἐντολὴ gehörigen Relativsatz mit ἥ, so würden wir überhaupt nur eine Objectsbestimmung haben, die Bruderliebe wäre einfach ein neues Gebot genannt; so aber haben wir zwei parallele Bestimmungen derselben, einmal als eines neuen Gebotes, sodann als etwas, das in den Lesern Wahrheit ist. Ist nun auch die Form des Gedankens erklärt, so tritt uns der Inhalt desselben mit neuen Fragen gegenüber. Wie ist es nämlich möglich dasjenige, was Wahrheit, d. h. aber nach dem uns feststehenden Begriffe des Wortes: reale Wirklichkeit ist in den Lesern, doch als ein Gebot hinzustellen? Ein solches scheint die Wirklichkeit des Gebotenen ja erst als Zweck, nicht aber als Thatsache vorauszusetzen. Und weiter: wie kann das, was in den Lesern Wirklichkeit ist, noch dazu als eine ihnen neue Verkündigung bezeichnet werden? Aber grade in unserer Auffassung der ἐντολὴ καινὴ liegt die Möglichkeit gegeben, diese Fragen zu beantworten. Wir haben gesehen, dass nicht nur objectiv in der Bruderliebe ein altes und ein neues Gebot gegeben sei, insofern sie sowohl im A. T. wie im N. T. von jeher gelehrt ist und doch andrerseits in der Passion des Herrn zu einem ganz neuen Gebot geworden, sondern dass auch subjectiv im Leben jedes Christen sich diese Doppelseitigkeit bewährt: im Anfange des Christenlaufs ist die Liebe der ersteren, im weiteren Fortschritt der zweiten Art. Ferner haben wir erkannt, dass die Bruderliebe als ἐντολὴ καινὴ gar nicht als Pflichtgebot erfüllt werden kann, sondern es ihr Wesen ist aus freiem, selbsteigenem Antriebe hervorzuquellen, dass sie aber bewirkt wird durch den Geist dessen, der sie vorbildlich und urbildlich geübt. Haben nun die Leser des Briefes diesen Geist empfangen, so muss wenigstens ein Anfang zu solcher neuen, höheren Bruderliebe in ihnen sein, in irgend einem Mass muss sie ἀληϑὴς in ihnen geworden sein. Nur insofern ist sie ein neues Gebot, als jetzt erst kraft der Worte des Apostels sie sich einerseits ihres Besitzes bewusst werden, — so wird ihnen das Alte zu einem Neuen, weil erst jetzt zu einem bewussten Eigenthum —, und andrerseits ihnen das, was sie von selbst als Christen hatten, zu einem bewussten Ziele wird, an dem sie sich zu messen, dessen Verwirklichung und zwar volle Verwirklichung ihre Aufgabe wird, — so wird ihnen diese Art der Bruderliebe doch zu einer ἐντολή. Grade das, was wir bei Betrachtung von Ev. 13, 34 als

Symptom des neuen Gebotes fanden, dass es nämlich ein Gebot sei und doch wieder kein Gebot, weil unmittelbar aus dem Drange des Herzens kommend, das spricht hier der Apostel ausdrücklich aus und das drückt, wie uns scheint, unsrer Erklärung das Siegel der Bestätigung auf. Wie also im Vorigen die Bruderliebe, die der Apostel empfehlen will, als altes und doch neues Gebot auftritt, so in unserem Verse als Gebot und doch wieder nicht als Gebot. Diese doppelte Zweiseitigkeit des Begriffes tritt aber absichtlich nicht als Gegensatz auf, — etwa ἐντολὴν παλαιάν, γράφω ὑμῖν, πάλιν δὲ καινὴν und ebenso ἐντολὴν μέν, ἀληθὲς δὲ ἐν ὑμῖν, — sondern als völlig ineinanderliegend: daher das erste Mal das bloss einen neuen Anlauf markierende πάλιν, das andre Mal der einfache, appositionelle Satz ὅ ἀληθές ἐστιν. Und auch auf den Zusatz ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν fällt nun Licht: die in Rede stehende Bruderliebe als ἐντολὴ καινὴ ist ja nämlich nur durch das Beispiel Christi in die Welt gebracht und kann nur durch die Gemeinschaft mit ihm erlangt werden, daher giebt der Apostel durch das ἐν αὐτῷ den Grund an, wesshalb, inwiefern diese Bruderliebe in ihnen schon vorhanden sei.

Wie es aber zugehe, dass dasjenige, was in Christo Wahrheit ist, auch in ihnen Wahrheit sei, wollen die letzten Worte des Verses sagen: ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τό φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Dass diess ὅτι nicht declarativ zu nehmen ist als Inhaltsangabe der ἐντολὴ καινή, zeigt der Inhalt des Satzes. Dieser berichtet nämlich eine rein objective, historische Thatsache, während der Begriff ἐντολὴ seiner Natur nach durchaus ein subjectives Moment enthält; ich kann wohl eine Thatsache zugleich als Forderung hinstellen, wie das grade in unsrer Stelle geschieht, nie aber kann eine blosse, rein objective Thatsache als solche ἐντολὴ genannt werden. Also wollen die Worte einen Grund angeben. Aber was soll damit begründet werden? Man könnte an die ἐντολὴ καινὴ denken: dass der Apostel grade jetzt dieselbe gebe, beruhe auf der hier angegebenen Thatsache: „da jetzt die Finsterniss abnimmt, das wahrhaftige Licht schon seine Wirksamkeit entfaltet, wohlan denn, so wandelt als τέκνα φωτὸς auch in diesem Lichte!“ Die Begründung wäre dann wesentlich parallel der in Röm. 13, 11 ff. Wir wüssten nichts Wesentliches dagegen zu erinnern, aber noch treffender wird die Begründung und noch natürlicher erscheint es uns, den Causalsatz

auf die unmittelbar vorhergehenden Worte zu beziehen ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, so dass erläutert wird, wieso jenes Gebot eine Realität in uns habe; noch schärfer ausgedrückt: das καὶ in den vorgeführten Worten wird begründet. „Ihr steht ja schon unter der Potenz des Lichtes und daher ist das, was ἐν αὐτῷ ist, auch ἐν ὑμῖν und die Liebe, die ich fordere, hat ihre Wesenheit in euch, nur sie zum klaren Bewusstsein und zur Vollendung zu bringen, gilt es.“ Die Finsterniss vergeht, schreibt Johannes. Es steht kein ἐν ὑμῖν dabei, der Satz will also allgemein verstanden sein. Der Ort, an dem die Finsterniss waltet, ist, wie wir zu Capitel 1 gesehen, die Welt im biblischen Sinne; mit der Erscheinung dessen, der die Welt überwunden hat, ist sie und ihr Fürst gerichtet, die Macht der Finsterniss gebrochen. Sie ist noch nicht vergangen, aber sie ist im Vergehen; das Wachsthum des Reiches Gottes, und, was damit gleichbedeutend, das Vergehn der Welt sind die Signatur und der Inhalt der Kirchengeschichte. Aber diesem Negativen, dem παράγεσθαι der Finsterniss, geht ein Positives zur Seite, τὸ φῶς ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Der Ausdruck erinnert auf das Bestimmteste an Ev. 1, 4. 9, in welchem letzteren Verse er sich genau wiederfindet; nimmt man dazu, dass Johannes stets unter φῶς Christus oder wie 1, 5 Gott versteht, so wird man auch hier den Herrn selbst darunter gemeint denken. Es ist kein Gegengrund, dass die σκοτία in den vorangehenden Worten sich ja nicht auf eine Person beziehe, denn wir haben schon zu 1, 5 gezeigt, es sei eben der durchgreifende Unterschied, dass wohl das Licht, nicht aber die Finsterniss sich in einer Person concentriere. Alles Gute ist Kraft göttlichen Lichtes, Flämmlein aus göttlicher Flamme; das Böse aber ist wohl vom Satan veranlasst, nicht aber in dem Sinne eine Ausstrahlung desselben wie das Licht eine Ausstrahlung Gottes. Christus heisst aber nicht nur φῶς sondern φῶς ἀληθινόν. Ein echt johannischer Zusatz. Während ἀλήθεια die objective Wahrheit, die absolute Fülle und Realität ist, bezeichnet ἀληθινὸς, dass eine bestimmte Person das, was von ihr gesagt wird, in vollem Masse ist. Es ist die Anwendung der ἀλήθεια auf einem bestimmten Punct, doch so dass ἀληθινὸς im Verhältniss zu ἀληθὴς die Form angiebt dem Inhalt gegenüber: φῶς ἀληθὲς würde heissen, dass das Licht ein wahres ist, nicht nur den Schein des Lichtes hat; φῶς ἀληθινὸν dagegen sagt aus, dass der Be-

griff *φῶς* in seiner vollen Realität genommen werden will. Dass wahrhaftige Licht scheint „schon“: das *ἤδη* ist Correlatum zu dem Präsens *παράγεται* im Vorigen; das Licht hat seine Wirksamkeit begonnen. Auch dieser Satz wird ganz allgemein, objectiv, ohne jede äussere Beziehung auf die Leser ausgesprochen. Wenn aber, wie die *σκοτία* im *κόσμος* zur Erscheinung kommt, so das Licht in der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* seine Wirksamkeit entfaltet; wenn ferner die Leser als *ἐν φωτὶ περιπατοῦντες*, unter der Potenz des Lichtes stehend, gedacht werden: so ist klar, dass diese allgemeinen Sätze zugleich beweisen, dass in ihnen das Licht scheint, dass sie also an der Liebe Theil haben, welche in dem *φῶς ἀληθινὸν* gesetzt ist.

Inwiefern diess der Fall ist, inwiefern also die Bruderliebe als Folge des Lichtwandels hingestellt werden kann, das heisst aber, inwiefern der Schluss des achten Verses seinen Anfang begründet, weiter aber inwiefern unser ganzer Abschnitt von dem Satze *Θεὸς φῶς* 1, 5 resultiert, das ist nun die schliessliche Frage, die beantwortet werden will. Die sämmtlichen Elemente der Antwort liegen in den Worten des Apostels. Wenn nämlich Christus, wie Gott, *φῶς* ist, wenn ferner sein Wandel ein Wandel in der Liebe war, so ist klar, dass die Gemeinschaft mit seinem Lichtwesen auch die Gemeinschaft mit seinem Liebeswandel ist. Was nach innen hin, an dem Subject selbst, sich als *ἀλήθεια* erweist, das zeigt sich nach aussen, im Verhältniss zu anderen Subjecten, als *ἀγάπη*.

Die beiden soeben erläuterten Verse entsprechen in ihrer V. 9-11.
Stellung zum Ganzen dem dritten Verse des Capitels: beidemal wird der Inhalt des betreffenden Absatzes zusammengefasst und an die Spitze gestellt. Die folgenden Verse 7 bis 9 entsprechen nun einerseits V. 4—5 innerhalb unsres zweiten Abschnittes, anderntheils sind sie parallel mit 1, 8—10. Der im Voraufgehenden angegebene Gedanken wird nun erläutert, aber in echt johannischer Weise, nämlich indem die in dem betreffenden Begriffe selbst liegenden Elemente hervorgekehrt werden. Man könnte sich wundern, wenn der Apostel, nachdem er mit solcher augenscheinlichen Emphase von der Bruderliebe vorbereitend geredet hat, nun sich herabstimmt zu der Schlichtheit einfach dialectischer Erörterung. Aber grade nachdem er die ganze hehre Schönheit der Bruderliebe durch die vorigen Worte vor die Augen des Lesers gestellt, stellt er nun

mit unerbitterlicher Logik die Gewissensfrage: bist du aus Gott oder nicht? Hast du diess Ziel erreicht oder nicht? Der erste Vers ist auch hier, wie bisher immer, negativ. Wer da sagt, dass er im Licht ist — der Ausdruck ist veranlasst durch die vorhergehenden Worte *τὸ φῶς ἤδη φαίνει* — und nicht liebt: — das ist der erste Fall. Gemeinschaft mit Gott und zwar mit ihm als Licht ist ja das schliessliche Ziel aller Ermahnungen des Apostels, das wird auch hier in den Vordergrund gestellt. Aber diese Gemeinschaft wird nur behauptet, in der That findet Hass statt. Statt der formalen Negation *μὴ ἀγαπᾶν* tritt der volle Ausdruck *μισεῖν* ein. *Tertium non datur.* Und grade dem Bruder gegenüber, um den es sich hier handelt, ist ja in der That Gleichgültigkeit unmöglich, und mögen wir im gewöhnlichen Leben von Abneigung und Zuneigung reden, so ist das doch schliesslich nichts anderes als ein noch nicht zur vollen Entfaltung, zum klaren Bewusstsein gekommener Grad von Liebe oder Hass. Und zwar nicht vom Hass im Allgemeinen redet der Apostel, sondern von dem entsetzlichsten, widernatürlichsten: dem gegen die Brüder. Der Ausdruck kann sich auf den *πλησίον*, jeden Menschen, beziehen, aber auch speciell auf die, welche gleich uns Glieder am Leibe Christi sind. Wenn aber im Vorhergehenden der Apostel gemahnt hat so zu lieben, wie Christus es gethan, wenn er fast ausdrücklich an die Fusswaschung erinnert, diese aber wie überhaupt der ganze Abschnitt des Evangeliums, in dem von der *ἐντολὴ καινὴ* die Rede ist (Cap. 13—17), es nur mit den Jüngern Jesu im engsten Sinne zu thun hat: so werden wir den Ausdruck Bruder auch auf den engeren Kreis der Christen zu beschränken haben. Wir würden nun parallel mit den entsprechenden Versen der vorigen Absätze im Nachsatz ein *ψεύστης ἐστὶν* oder dergleichen erwarten. Statt dessen giebt hier der Apostel mit schneidender Schärfe den Gegensatz zur Behauptung (*ὁ λέγων*) des Lichtwandels an in den Worten *ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι.* Die letzten Worte haben offenbar den Ton: noch jetzt — so viel und so lange er auch schon das Gegentheil behauptet; oder vielleicht noch richtiger: noch jetzt, obwohl das wahrhaftige Licht doch schon scheint und die Finsterniss vertreibt.

Nun die Umkehrung des Vorigen. Wer den Bruder liebt, — auch hier wie 1, 9 ist der sachliche Gegensatz zum Vorigen

formal nicht angedeutet, dadurch aber für das Gefühl des Lesers fast noch schärfer hervorgehoben, — der bleibt im Lichte. Allerdings wird dies Licht nicht entzündet in ihm durch die Bruderliebe, sondern diese ist selbst Folge des εἶναι ἐν τῷ φωτί. Aber wie im natürlichen Leben dieses erst die Lebensthätigkeiten bedingt, dann aber selbst durch diese erhalten wird, so auch hier. Daher der Ausdruck μένειν. Diesem positiven Segen des ἀγαπᾶν τοὺς ἀδελφοὺς tritt ein negativer an die Seite: σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. Aber die überaus schwer zu entscheidende Frage ist, ob der Anstoss den ἀγαπῶν selbst oder die Brüder zum Object habe, d. h. ob man zu eigener Sünde kein Motiv in sich hat, oder Anderen nicht Motiv zum Sündigen werden kann. Für Beides sprechen gewichtige Gründe. Für Ersteres vor allen Dingen, dass in diesem ganzen Abschnitt nur davon die Rede, wie der Einzelne sein Heil schaffen solle, nicht wie er das der Brüder wirken könne. Und es gäbe auch diese Auffassung einen guten Sinn. Wenn alle Sünde Egoismus ist, so liegt in dem, der also in der Liebe wandelt wie Christus, kein Motiv des Sündigens mehr, jede Versuchung zur Sünde wird durch den steten Strom des Liebens am Aufkommen gehindert. Aber für die entgegengesetzte Auffassung spricht durchaus der constante Sprachgebrauch des N. T., welches unter σκάνδαλον ausnahmslos das Aergerniss versteht, welches Anderen gegeben wird. Und wenn man bedenkt, mit welchem ernstlichen Wehe der Herr bei Matthäus und Lucas die bedroht, welche Aergerniss geben, so ist ersichtlich, dass es in der That ein hoher Segen ist, wenn kein Motiv zum Anstossnehmen in einem Menschen liegt. Damit würde denn auch die Erfahrung stimmen, dass gerade durch Lieblosigkeit unsererseits am meisten die Sünde bei Andern hervorgerufen zu werden pflegt, und die Lehre des Petrus, dass wir durch Wohlthun, also Liebeserweise, den Mund der unwissenden Menschen stopfen können. Somit möchten wir uns einstweilen für diese Deutung entscheiden, ohne aber die entgegenstehende widerlegen zu können.

Grade wie im zweiten Absatz des ersten Abschnittes besteht auch der zweite des unseren aus drei Sätzen und zwar ist auch hier der dritte (V. 11) voller und kräftiger als die vorhergehenden. Wer seinen Bruder hasst, der ist nicht nur in der Finsterniss, das lag auch schon in dem μένει des neunten Verses, sondern

sie beherrscht auch alle seine Lebensäusserungen: περιπατεῖ ἐν τῇ σκοτίᾳ; ja wie sein Weg in Finsterniss gehüllt ist, so ist auch sein Ziel ihm dadurch verborgen οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει. Wenn nämlich ein Verbum der Bewegung wie ὑπάγειν mit ποῦ verbunden ist, also einem Adverb der Ruhe, entsprechend ἐν mit dem Dativ, so werden dadurch zwei Momente hervorgehoben: sowohl die Bewegung zu einem Ziele, als auch das Resultat derselben. Und welches ist dies Ziel, dem der Hassende ohne sein Wissen zueilt? Im Allgemeinen ist es ganz richtig, zu erklären, er wisse nicht, bis zu welcher Tiefe sündlichen Verderbens er durch seinen Hass fortgerissen werden könne. Einfacher und genauer aber ist es noch die σκοτία selbst als Ziel zu nehmen. Die in Rede stehenden Personen sagen und zwar ohne bewusste Heuchelei, sie seien im Lichte, und eben durch diese Unwissenheit über ihren Zustand, über den Weg, auf dem sie sich befinden, sind sie auch über sein Ziel, eben wieder die Finsterniss, verblendet. Und wie kommt es, dass sie dies sichere Ziel so gar nicht erkennen? Dieselbe Finsterniss hat ihre Augen blind gemacht. Ὀφθαλμός ist nicht die „natürliche Fassungskraft", das geistige Auge im gewöhnlichen Sinne, sondern nach N. T. licher Anschauung das Organ, wodurch der Mensch für die ihn umwaltenden Mächte des Lichts und der Finsterniss empfänglich wird, und das von dem Verstande durchaus verschieden ist. Je nachdem es durch das eine oder die andere bestimmt ist, ist der ganze Mensch Licht oder Finsterniss. Man beachte übrigens die Steigerung in den drei letzten Versen: V. 9 hat nur ein Prädicat im Nachsatz, V. 10 deren zwei, V. 11 drei.

V.12-14. Die Stellung, welche die nun folgenden drei Verse im Organismus des Briefes einnehmen, kann erst erkannt werden, wenn ihr Inhalt im Einzelnen klar vorliegt. Mit einer sechsmaligen Anrede wendet sich der Apostel an seine Leser; der Sinn derselben hängt aber zum Theil von der Lesart in 15 c ab. Ist nämlich die Lesart der rec. dort richtig: γράφω ὑμῖν παιδία, so ist dies γράφω fast unumgänglich nöthig mit den vorigen drei γράφω zusammenzunehmen, dann aber sind unter den παιδία im Gegensatz zu den in den vorigen beiden Gliedern des Verses erwähnten πατέρες und νεανίσκοι wirkliche Kinder zu verstehen, so dass der Apostel an drei verschiedene Altersklassen sich wenden würde.

Aber schon die überaus starke äussere Bezeugung gebietet statt der genannten Lesart zu setzen: ἔγραψα ὑμῖν παιδία. Dann aber gehört der Satz nicht mehr zu dem Vorigen, sondern zum Folgenden und es stehen sich je drei Bezeichnungen der Leser parallel gegenüber: einerseits τεκνία, πατέρες, νεανίσκοι, durch γράφω zusammengehalten, andererseits παιδία, πατέρες, νεανίσκοι, durch ἔγραψα zusammengeschlossen. Dann ergiebt sich aber ferner, dass unter παιδία und τεκνία nicht Kinder nach dem äusseren Lebensalter gemeint sind, sondern alle Leser, wie 2, 1., unter diesem Namen begriffen werden. Diess ist zunächst zu ersehen aus der Stellung: sollten nämlich wirkliche Kinder gemeint sein, so würde der Apostel doch wohl jedenfalls nach dem Alter geordnet haben, entweder vom Jüngsten zu den Aeltesten aufsteigend, oder umgekehrt; erst aber Kinder, dann Väter und dann wieder Jünglinge zu nennen hat etwas sehr Ungeschicktes. Dazu kommt, dass, wenn überhaupt von leiblichen Kindern die Rede wäre, der Gegensatz zu den νεανίσκοι erfordern würde an kleine Kinder zu denken; diese aber waren weder in der Gemeindeversammlung gegenwärtig, für welche der Brief doch zunächst bestimmt war, noch überhaupt im Stande gerade diess Sendschreiben zu verstehen. So redet also der Apostel zweimal an erster Stelle die ganze Gemeinde an und wendet sich alsdann mit besonderen Mahnungen an die Aelteren und Jüngeren in derselben, — ob im geistlichen, ob im natürlichen Sinne bleibe noch dahingestellt. Des Weiteren fordert das sechsmalige ὅτι im Voraus eine Erläuterung: ob es den Inhalt des γράφω angeben wolle oder den Grund. Letzteres ist bestimmt das Richtige. Eine emphatische Betonung nämlich des καλὸς βαθμὸς, den die Gemeinde gewonnen habe, ist weder der Inhalt des Briefes noch könnte sie es sein, wenn derselbe nicht entweder ein Trostbrief wider falsche Verzagtheit oder ein Lobebrief sein sollte. Beides aber ist augenscheinlich nicht der Fall. Also ist ὅτι caussativ zu nehmen: grade weil die Gemeinden im Genuss und in der Arbeit des Glaubens stehn, darum schreibt der Apostel den vorliegenden Brief. Nicht die Elemente des Christenthums lehrt er, sondern will die Feile der Vollendung an die Gläubigen legen, die πλήρωσις der χαρὰ zeitigen.

Was in seinem ersten Satze, V. 12, der Apostel der Gemeinde im Ganzen sagt, er schreibe ihnen unter der Voraussetzung der

Sündenvergebung, deren sie theilhaft geworden, scheint nicht mit 2, 1. 2. zu stimmen, wo er eben diese Sündenvergebung als Zweck seines Schreibens nennt. In der That ist dieser Widerspruch kein anderer, als der im 8. Verse, wo der Apostel das als ἐντολὴ hinstellt, dessen Wirklichkeit er mit demselben Athemzuge bei der Gemeinde anerkennt, kein anderer als der Inhalt des ganzen Briefes, der das Christenthum voraussetzt und es doch lehrt. Grade durch diess Verhältniss, diese Substruction des ganzen Briefes ist es bedingt, dass der Apostel nichts Neues schreibt und doch das Alte als neu, dass seine Voraussetzung und sein Ziel dasselbe ist. Und die Sündenvergebung *) setzt er näher voraus als geschehen *διὰ τό ὄνομα αὐτοῦ*. Dass unter dem Pronomen hier Christus verstanden werden muss, ist durch die Bedeutung des *διὰ c. acc.* „um — willen" klar. Der Name aber könnte im Allgemeinen erklärt werden als die Offenbarung der Person, als der Name, den der Herr durch seine Thaten sich gemacht hat; man kann ihn aber auch auf den Namen Christi beziehen, von dem hier die Rede gewesen ist, und dessen Begriff also dem Apostel hier zunächst im Gedächtniss war: φῶς ἀληθινόν. Der Herr, der Licht ist und Licht zu bringen in die Welt kam, hat um dieses seines Namens willen uns die Vergebung geschenkt.

Ist die oben gegebene Deutung des *τεκνία* richtig, dass es sich nämlich auf die ganze Gemeinde beziehe, so muss sich das daran erhärten, dass die beiden speciellen Aussagen in Betreff der *πατέρες* und *νεανίσκοι* sich als Folgerungen aus dem vorhergehenden allgemeinen Satz erweisen. Zwei Seiten hat nun aber die Sündenvergebung: sie wirkt erstens den Kampf gegen die Sünde und zwar ist das der Zeit nach die erste Folge; sie gewährt zweitens eine tiefere Erkenntniss des Heilandes, durch den solch Gut erworben ist und fortwährend angeeignet wird. Diese Stufe wird erst kraft der christlichen Lebenserfahrung gewonnen,

*) Die Form *ἀφέωνται* ist grammatisch schwierig. Aber durch Suidas *Etym. ex Herodiano*, gramm. Bekk. 470, 15 ist für *ἀφεῖκα* eine dorische und selbst attische Form belegt, von der *ἀφεώκαμεν* und *ἀφεωκέναι* angegeben werden; ebenso das Passiv in inscript. Arcad. in der Imperativ-Form *ἀφεώσθω*. Diess Alles führt auf das Vorhandensein einer gedehnten Form *ἑόω* statt des vulgären *ἕω*, gegen deren Bildung grammatisch nichts einzuwenden ist. Vgl. zu den angeführten Stellen Steph. Thes. 1 B. pag. 2662.

ist die Frucht des Kampfes gegen die Sünde und gehört daher mehr, in höherem Grade, der späteren Zeit des Christenlaufes an. Denn alle Erkenntniss des Herrn, die nicht aus dem Kampf um die immer vollständigere Aneignung der Erlösung geboren wäre, würde reine Theorie sein und für das religiöse Leben daher todt. Wenn der Apostel diese zweite Seite nun doch zuerst hervorhebt, so geschieht dass, weil er mit den Vätern beginnen will, die natürlich in der Gemeinde die angesehenere Stellung einnahmen. Die Ausdrücke *πατέρες* und *νεανίσκοι* bloss auf die geistige Gefördertheit zu beziehen, ist schon des zweiten Wortes wegen nicht recht thunlich, welches dazu wenig passt; aber es ist ja auch die natürliche Annahme, dass die Aelteren, welche schon länger der Gemeinde angehörten, durch die grössere Lebenserfahrung auch geistig reifer waren als die Jüngeren. Wenn der Apostel von den Aelteren voraussetzt, dass sie *τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς* erkannt haben, so kann nach dem Zusammenhang darunter nur Christus verstanden werden. Nicht das ist der Hauptgrund, dass die ersten Worte des Briefes *ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς* und ebenso der Anfang des Evangeliums ähnliche Bezeichnungen des Sohnes enthalten, sondern dass aus der im vorigen Verse betonten Sündenvergebung *διὰ τὸ ὄνομα Χριστοῦ* nicht sowohl die Erkenntniss des Vaters als die des Sohnes folgt. Die Jünglinge dagegen haben den Bösewicht überwunden, seinen *μεθοδείαις* widerstanden (Eph. 6, 11). Der Gedanke scheint hier ganz unvermittelt einzutreten. Die Sündenvergebung war im ersten Capitel und im Anfang des zweiten erwähnt, aber der *πονηρὸς* und der Sieg über ihn? Wenn man sich aber erinnert, dass die *σκοτία* im Gegensatz zum Licht ein Hauptbegriff im Vorigen war, dass der Böse aber die *ἐξουσία τοῦ σκότους* hat, so wird man die Erwähnung desselben hier nicht so unvermittelt finden. Dass der Sieg über den Bösewicht aber perfectisch bezeichnet wird, soll nicht etwa den abgeschlossnen, für immer beendigten Kampf anzeigen, sondern will nur das Resultat ziehen aus dem bisherigen Leben der Jünglinge.

Mit dem dritten Stichos des 13. Verses beginnt die zweite Trias der Anreden. Die zunächst ins Auge fallende Differenz gegen das Vorige, die auch sachlich um so grössere Bedeutung beansprucht, je gleicher im Uebrigen der Inhalt der beiden Triaden ist, bietet das *ἔγραψα*. Der wesentlich gleiche Inhalt der

beiden Absätze macht es klar, dass der Apostel die Thatsache des christlichen Wandels und Erkenntnisses in den Gemeinden aufs Höchste betonen will. Daher liegt es nahe auch die Wiederholung des Verbums im Sinne der Bestätigung zu nehmen in entfernter Analogie mit dem ὃ γέγραφα γέγραφα Ev. 19, 22: ich schreibe euch, und es bleibt dabei, dass ich euch aus diesem Grunde schreibe; es würde sachlich dieselbe Wiederholung sich darbieten wie Phil. 4, 4: χαίρετε, πάλιν ἐρῶ χαίρετε. Aber damit ist doch schliesslich nur die Wiederholung überhaupt, nicht die präteritale Form derselben erklärt. Es steht doch einmal nicht da: γράφω καὶ πάλιν γράφω. Das Präteritum auf den eben absolvierten ersten Theil des Briefes zu beziehen, das vorhergehende Präsens auf den ganzen Brief — „ich schreibe euch überhaupt aus diesem Grunde und habe speciell das Vorige desshalb geschrieben" —, das geht nicht wohl an, weil erstens dann das Perfectum γέγραφα näher läge, zweitens wir auch die umgekehrte Stellung erwarten würden: ich habe euch das bisherige unter dieser Voraussetzung geschrieben, wie mein ganzer Brief von ihr ausgeht." Ebenso wenig geht es an, ἔγραψα auf frühere Schriften des Johannes, etwa das Evangelium, zu beziehen, denn in diesem Fall würde doch ein Zusatz wie „ich schreibe euch jetzt, wie ich euch früher schrieb", nicht fehlen können, So bleibt nichts übrig, als sowohl das γράφω wie das ἔγραψα auf den ganzen vorliegenden Brief zu beziehen und es kommt nur darauf an zu erkennen, wie der Apostel dazu kommt, das eine Mal sein Schreiben präsentisch, das andre Mal aoristisch zu denken. Ein solcher Grund ist nun allerdings vorhanden, wenn der Apostel das, was er in dem γράφω ausgesagt, behufs einer bestimmten Anwendung wiederaufnehmen will. Diese bestimmte Anwendung kann dann nur in dem Folgenden liegen. Der Sinn wäre dann: ich schreibe euch auf Grund eures Christenstandes; wie eben gesagt, habe ich mich ans Schreiben gemacht aus diesem Grunde und daher nun die Forderung, die ich an euch richten muss: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον V. 15. Dass in der That das Folgende auf der Voraussetzung des Christenstandes der Gemeinde ruht, bedarf keines Beweises, denn V. 15 ff. führen ja eben selbst den Nachweis, dass Weltliebe und Gottesliebe nicht mit einander sich vertragen. Man könnte einwenden, dass dieses „und daher", welches wir vor V. 15 suppliert haben, doch nicht dastehe. Aber

wenn mit solcher Emphase in drei Sätzen die Begründung des μὴ ἀγαπᾶν τὸν κόσμον gegeben wird, dann ist es nicht mehr nöthig auch formal das Causalverhältniss auszudrücken. Hinter V. 14 haben wir uns also ein Kolon zu denken, vor V. 13c nicht nur ein Punctum sondern einen Absatz, einen Ruhepunct. „Ich schrieb euch, wie eben gesagt, nur unter der Voraussetzung eurer Gemeinschaft mit dem Licht, eures Sieges über die Finsterniss: — liebt nicht die Welt, denn sonst (V. 15b) macht ihr diese Voraussetzung zu Schanden. In dem Präsens γράφω hat der Apostel den momentanen Act im Auge, bei welchem er sich befindet; in dem Aorist ἔγραψα hat sich ihm in seinem Geist der Brief als vollendet dargestellt, er redet historisch von der geistigen Conception des Briefes, die der äusseren Handlung des Schreibens voran gieng. Weil diese Conception eine vollendete ist und zum Theil sogar schon die Ausführung vollendet, darum kann der Apostel von seinem Schreiben als einer historischen Thatsache reden, dass er es thut, ist darin begründet, dass sein Schreiben zur Voraussetzung hat, dass seine Leser der Ermahnung folgen: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον. Weil sein Brief von diesen bestimmten Voraussetzungen getragen wird, darum muss nun die Gemeinde diesen auch entsprechen. Kurz gesagt: die präteritale Form hat ihren Grund darin, dass die folgende Forderung als Resultat der dem Briefe zu Grunde liegenden Erwartungen und Voraussetzungen hingestellt wird. Auf diese Weise kommt auch in den Gedankengang des abgeschlossnen Theiles des Briefes der noch rückständige Schlusstein einheitlicher Structur. Cap. 1, 6—10 entsprach aufs Genaueste im Bau sich mit Cap. 2, 3—11; aber für 2, 1—2 blieb kein paralleles Stück übrig. Von einer ganz andern Seite her haben wir nun uns überzeugt, dass diess Stück doch vorhanden ist: es besteht aus 2, 12—13b. Der wesentlichste Unterschied ist der, dass 2, 1—2 nur die eine Hälfte der Auseinandersetzung resumiert, 2, 12f. dagegen nicht nur die andere Hälfte, sondern die beiden vorhergehenden Abschnitte beschliesst, wenn auch die Form durch den zweiten besonders bestimmt ist. Mit dieser parallelen Stellung der beiden Perioden stimmt dann vortrefflich das γράφω, das jede derselben (V. 1 u. V. 12) eröffnet, die gemeinsame Anrede mit τεκνία. Die beiden Resumes betonen die Vergebung der Sünden, doch in verschiedener Weise, das erste

Mal wird sie als Zweck, das zweite als Grundlage des apostolischen Schreibens dargestellt. Wir haben bereits gesehn, dass die Differenz eine nur scheinbare ist, dass aber die Form in V. 12 bedingt und veranlasst ist durch die in V. 8 ausgesprochnen Gedanken. Aber auch die beiden ins Einzelne gehenden Sätze 13a und b stimmen prächtig zu dem resumierenden Endzweck der Periode. Die *γνῶσις* ist ja 2, 3 der erste Grundgedanke des zweiten Absatzes, sie wird daher wieder aufgenommen, aber nicht als die des Vaters wie 2, 3, sondern als die des Sohnes, denn durch 2, 6 ff. hat die Erkenntniss Gottes sich specificiert als die Erkenntniss Christi. Und der Gedanke an den Sieg über den Bösen ist in 2, 8 enthalten in dem Satz *ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς ἤδη φαίνει*, welcher für solche, die das Evangelium kennen, unmittelbar die Anschauung eines Kampfes zwischen Licht und Finsterniss, Gott und dem Satan, einschliesst.

Mit dem *ἔγραψα* V. 13c fängt also ein ganz neuer Abschnitt des Briefes an, welcher zunächst die am Schluss des ersten Theiles ausgesprochenen Voraussetzungen des Apostels wieder aufnimmt, um von ihnen aus weiter zu operieren. Diese Wiederaufnahme geschieht aber nach Art des Johannes nicht mit ganz denselben Worten. An die Stelle der Sündenvergebung, welche in V. 12 der Gemeinde im Ganzen zuerkannt war, tritt hier die Erkenntniss des Vaters. Wenn wir beachten, dass in dem mit diesen Worten eröffneten Abschnitt das *χρῖσμα* von Gott und die dadurch vermittelte Erkenntniss der Wahrheit die schliessliche Instanz in der Beweisführung des Apostels bildet, dass es sich um die Scheidung von den Antichristen und den Merkmalen derselben handelt, so ist klar, warum der Apostel die Gemeinschaft mit Gott hier gerade von Seiten der Erkenntniss des Vaters beschreibt. Diese Erkenntniss des Vaters zerlegt sich nun in V. 14 wieder in 2 Stücke: die Erkenntniss des Sohnes und den Sieg über den Argen. Wie die Sündenvergebung, so hat auch die Erkenntniss Gottes zwei Seiten, eine mehr theoretische, eine mehr praktische, doch so, dass jene diese zur Voraussetzung hat. Die letztere ist der auf Grund der Erkenntniss des guten und heiligen Gotteswillens ruhende Kampf wider die Sünde; er wird den Jünglingen vor allen Dingen zugeschrieben. Sie sind kraft ihrer Erkenntniss Gottes, näher der lebensvollen Einsicht, dass er

Licht ist, ἰσχυροί: die Erkenntniss, dass sie nicht allein stehn sondern die Kraft des Lichtes in ihnen, an ihnen, für sie arbeitet, macht sie stark; ferner bleibt der λόγος τοῦ Θεοῦ in ihnen, die lebendige, kräftige Botschaft Jesu Christi und von Jesu Christo, der concrete Inhalt der γνῶσις τοῦ πατρὸς, hat eine Stätte in ihnen gefunden; und endlich durch diese Kraft Gottes, die in seinem Wort beruht, haben sie einen siegreichen Kampf wider die Finsterniss und ihren Fürsten bestanden. Andererseits hat die γνῶσις τοῦ πατρὸς auch eine mehr theoretische Seite: die Ruhe des Alters und die Erfahrung christlichen Lebens hat diese in den Vätern gereift. Sie haben τὸν ἀπ ἀρχῆς, nach der obigen Auseinandersetzung den Sohn Gottes erkannt. Die allgemeine Gemeinschaft mit Gott, mit dem Licht specialisiert sich zu der Gemeinschaft mit dem Heilande; wer Gott erkennt, erkennt in ihm den Sohn, der sagt: wer mich sieht, sieht den Vater.

V. 13b—14 haben die Substruction für das Folgende gege- V. 15.
ben. Nur unter der Voraussetzung des soeben dargelegten christlichen Lebens- und Erkenntnissstandes hat der Apostel geschrieben: so resultiert für die Gemeinden die Forderung, dieser Voraussetzung zu entsprechen und das geschieht, indem sie der Macht der Finsterniss sich absolut entziehen. Hat bisher der Apostel wesentlich positiv geredet und die negativen Sätze nur zur Klärung des Gedankens beigebracht, so kehrt sich jetzt das Verhältniss um. Nicht mehr das Wesen der κοινωνία τοῦ φωτὸς sondern das Wesen der σκοτία ist der Inhalt des Schreibens. Aber um vor jeder Gemeinschaft mit der Finsterniss zu warnen, giebt der Verfasser nun in *concreto* an, in welcher Gestalt die Finsterniss sich zeigt, wo ihr Reich sich befinde, wovor sich der Christ also zu hüten habe. Daher tritt an die Stelle des abstracteren und allgemeineren Begriffs der Finsterniss der concretere des κόσμος, der dann des Weiteren entwickelt und in seine Elemente zerlegt wird. Σκοτία und κόσμος haben ganz denselben Umfang, nur ist σκοτία das beseelende Princip, κόσμος das Bereich, in dem diess Princip wirkt; sie verhalten sich zu einander wie Leib und Seele. Der κόσμος wird zum κόσμος durch die in ihm sich manifestierende σκοτία. Der Macht der Finsterniss ist aber alles unterstellt, was überhaupt auf Erden ist, sofern es nicht durch die Gnade erneut worden ist; dem κόσμος gehört also nicht blos die Menschenwelt an;

die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς, welche im Folgenden als Element des κόσμος genannt wird, geht ja durchaus nicht immer von Menschen aus; das ganze Bereich des Schöpfungskreises, von dem Gen. 1, 2 ff. erzählt, ist der Sünde unterstellt. Andererseits aber gehört auch die Menschheit zum κόσμος, weil auch sie ganz und gar in die Sünde verstrickt ist. Das Gegenstück zum κόσμος, als dem Reich der Finsterniss, ist das des Lichts, die βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Dessen Grenzen sind der göttlichen Bestimmung und dem endlichen Ziele nach genau dieselben wie die des κόσμος, ebenfalls nämlich das gesammte Bereieh der Schöpfung. So stellt sich zwischen κόσμος und βασιλεία τοῦ Θεοῦ genau dasselbe Verhältniss heraus wie auf einem engeren Gebiete zwischen zwei ähnlichen Gegensätzen. Σῶμα nämlich ist eine *vox media*, die Leiblichkeit des Menschen rein an sich, abgesehen von der sie beherrschenden Potenz. Σάρξ heisst das σῶμα nun, insofern es durchwirkt und durchwaltet wird von sündlichen Mächten; insofern es dagegen von göttlichen Kräften erfüllt ist, heisst es neuer, verklärter Leib. Ganz ebenso in Bezug auf unsere Begriffe. Die *vox media*, welche dem Begriff σῶμα entspricht, ist ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, Ps. 24, κτίσις Röm. 8, 19; insofern dieser Inbegriff des Geschaffenen durchwirkt und durchwaltet wird von Mächten der Finsterniss, heisst er κόσμος; ist er dagegen erfüllt und beseelt von göttlichen Kräften, heisst er neuer Himmel und neue Erde. An die Forderung τὸν κόσμον nicht zu lieben schliesst sich die weitere auch τὰ ἐν τῷ κόσμῳ nicht zu lieben. Der Ausdruck kann doppelt erklärt werden. Am nächsten läge es die einzelnen in der Welt vorhandenen Objecte, die Gegenstände, deren Gesammtheit den Begriff κόσμος ergiebt, darunter zu verstehen. Aber das würde eine Tautologie ergeben. Wollte der Apostel aber etwa betonen, dass wir weder die Welt im Allgemeinen lieben sollen noch auch irgend etwas darin, so wäre der Ausdruck nicht geeignet für diesen Gedanken. Statt τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, würde es heissen müssen μηδὲν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, oder ähnlich. Vollends unmöglich aber wird es durch den folgenden Vers gemacht unter τὰ ἐν τῷ κόσμῳ die einzelnen in der Welt befindlichen Gegenstände zu verstehen. Wenn nämlich V. 16 mit den Worten πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ beginnt, so ist augenscheinlich dieser Ausdruck gleichbedeutend mit unserem τὰ ἐν τῷ κόσμῳ: was das eine Mal durch das Neutrum Pluralis

zusammengefasst wird, schliesst sich das andere Mal durch das πᾶν zur Einheit zusammen. Wenn es dann aber weiter heisst, die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς und τῶν ὀφθαλμῶν sowie die ἀλαζονεία τοῦ βίου seien πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, so ist darin ein Fingerzeig für die richtige Erklärung des letzteren Ausdrucks. Jene drei Ausdrücke sind augenscheinlich nicht einzelne Objecte in der Welt, sondern eine den Objecten anhaftende ethische Qualität. Zwar ἐπιθυμία möchte ja nicht das Begehren selber sondern metonymisch seinen Gegenstand ausdrücken, aber durch den Zusatz τῆς σαρκὸς und noch mehr τῶν ὀφθαλμῶν wird jene erste Bedeutung erfordert und ἀλαζονεία kann doch nur auf eine subjective Qualität bezogen werden. Demnach werden wir auch das πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ und demzufolge das τὰ ἐν τῷ κόσμῳ nicht auf die den κόσμος constituierenden Objecte beziehen dürfen. Wie unter dem Ausdruck „was in dem Menschen ist“ nicht nur die einzelnen in ihm befindlichen Eigenschaften verstanden werden können sondern auch die sein ganzes Sein und Wesen bestimmende und tragende Eigenthümlichkeit, so kann unter dem Ausdruck „was in der Welt ist“ das die Welt zur Welt machende Element, ihre grundlegliche Bestimmtheit, ihr innerstes Wesen verstanden werden. Und dieser Begriff, wie wir ihn aus dem Zusammenhang gefunden haben, passt trefflich in den Zusammenhang. Was die Welt zum κόσμος im N. T.-lichen Sinne macht, ist ja nicht irgend ein Object an sich, sondern die sämmtliche Weltobjecte durchdringende sündliche Macht. So sagt also der Apostel: habt die Welt nicht lieb, den ganzen Umkreis aller darin gegebenen Gegenstände, aber auch nicht — das μηδὲ ist also wie so oft steigernd — das was in der Welt ist, ihren Kern und Nerv. Es wird durch den Zusatz das heraus- und hervorgehoben, was die Weltliebe zur Sünde macht. Bevor aber Johannes den allgemeinen Ausdruck τὰ ἐν τῷ κόσμῳ im 16. Verse näher erläutert und specificiert, giebt er in der zweiten Hälfte von V. 15 an, inwiefern die Weltliebe nicht zu der seinem Schreiben zu Grunde liegenden Voraussetzung eines christlichen Wandels stimmt: weil nämlich Weltliebe und Gottesliebe unvereinbar mit einander seien. Ἀγάπη τοῦ πατρὸς sagt er: — denn aus inneren Gründen möchten wir uns gegen die Lesart Θεοῦ entscheiden: dieser Begriff erschien auf den ersten Anblick dem allgemeinen Wort κόσμος entsprechender und wurde deshalb

von einem Abschreiber unwillkürlich statt des scheinbar unvermittelten πατρὸς eingesetzt; in der That ist ja aber V. 14 als der grundlegende Anfang unseres Abschnittes von dem ἐγνωκέναι τὸν πατέρα ausgegangen und mit Bezug darauf wiederholt hier der Apostel diess Wort: die Gemeinschaft, in der ich euch glaubte, habt ihr in solchem Falle nicht, mein Brief gilt euch dann gar nicht. Aus der Zurückbeziehung auf diesen Grundgedanken folgt dann auch, dass ἀγάπη τοῦ πατρὸς nicht die Liebe Gottes zu uns, sondern unsere Liebe zu Gott bezeichnet.

V. 16. Ueberaus merkwürdig und echt johanneisch ist nun die Begründung des eben ausgesprochnen Gedankens, bei welcher zugleich der Begriff τὰ ἐν τῷ κόσμῳ seine Erläuterung findet. Die Begründung wird eben durch die betonte Wiederholung des schon Gesagten gegeben, indem die in der Sache selbst liegenden Consequenzen nur schärfer hervorgehoben werden. Es ist das die echt speculative Art des Beweises. Sehen wir nun den Gedanken näher an, so giebt Johannes zunächst den Inhalt des πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ an, durch die drei erwähnten Bezeichnungen ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς, ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, ἀλαζονεία τοῦ βίου. Der Form nach haben wir eine Trichotomie, die aber in sich in zwei Theile zerfällt, indem die ἐπιθυμία nach zwei Richtungen sich entfaltet. Das Verhältniss der ἀλαζονεία zu der ἐπιθυμία lässt sich unschwer erkennen: diese setzt einen Mangel voraus, jene einen Besitz; sie verhalten sich wie Begierde nach Genuss und Genuss des Begehrten, aber so dass das egoistische Moment hervortritt: die ἀλαζονεία ist nicht Genuss an sich, sondern verbunden mit hochmüthigem Herabsehn auf Andre, und dem entsprechend wird auch die ἐπιθυμία nicht das Begehren an sich sein, sondern das Begehren von dem, was mir nicht gehört, um das ich also Andere beneide, wenn auch nur unbewusster Weise. Ich will haben und zwar ich im Gegensatz zu Andern (ἀλαζονεία). Es ist aber nicht von ἐπιθυμία und ἀλαζονεία allein die Rede, sondern in bestimmter Form. Die Begierde ist theils die des Fleisches, theils die der Augen. Es liegt am Tage, dass die Augen mehr auf ein geistiges, psychisches Element des Genusses hinweisen, das Fleisch mehr auf das physische Gebiet. Damit steht in Verbindung, dass das Fleisch mehr active Genüsse fordert, bei denen es selbst nicht nur als Mittel in Betracht kommt, sondern das

geniessende Subject ist, während das Auge nur Fremdes aufnehmen kann und nur als Medium des Geniessens in Betracht kommt. Active und daher mehr sinnliche, passive und daher mehr psychische Genüsse unterscheidet also der Apostel. Eine ähnliche Isolierung des Auges, welches doch — könnte man sagen — schon unter dem Begriff der σάρξ befasst ist, wodurch es eine selbstständigere Stellung gewinnt, finden wir auch Matth. 6, 22f. Dort wird das Auge dem ganzen Leibe gegenübergestellt und zwar so, dass seine Beschaffenheit die des Leibes bedingt. Diese letztere Seite bleibt aber hier dem Zusammenhang gemäss unberücksichtigt. Ebenso wird nun auch die ἀλαζονεία näher bestimmt durch den Genitiv τοῦ βίου. Diess Wort kommt bei Johannes nur noch einmal, Cap. 3, 17, vor und zwar an beiden Stellen wie im ganzen N. T. in sehr bestimmter Unterschiedenheit von ζωή. Wie das im N. T. nur als ἅπαξ λεγόμενον 1. Petri 4, 2 stehende Verbum βιόω, bezeichnet nämlich auch das Substantiv nur das äussere, der materiellen Welt angehörige Leben des Menschen, welches durch Essen und Trinken sich erhält; dagegen bezieht sich ζωὴ stets auf das Personleben, das geistige Sein des Menschen, bildet also einen Gegensatz zu βίος, und zwar sind Stellen wie Luc. 12 15; 16, 25; 1. Cor. 15, 19 und Jac. 4, 14 davon nicht ausgenommen. Βίος und ζωὴ kommen nun aber, jedes in der soeben angegebenen Sphäre, in doppelter Beziehung vor; wie ζωὴ bald das natürliche Personleben, den natürlichen geistigen Bestand des Menschen bezeichnet, bald dessen Erfülltsein mit dem göttlichen, ewigen Leben, so steht βίος bald allgemein von dem materiellen Leben an sich, bald von den dasselbe erfüllenden und erhaltenden Potenzen, von dem Lebensunterhalt. In letzterer Bedeutung ist es zweifelsohne Cap. 3, 17 zu fassen; wie hier, ist fraglich. Die eben erwähnte Stelle unseres Briefes würde empfehlen dem Worte auch hier die engere Bedeutung beizulegen, dagegen aber spricht, dass dieselbe hier nicht allein durch nichts indiciert ist, sondern auch eine solche Beschränkung des Begriffs nicht zu dem Zusammenhang passt, welcher auf eine möglichst weite Fassung weist. Nicht nur reicher Lebensunterhalt, sondern alle Güter des äussern Lebens, hervorragende Stellung, Geld, Ehre u. dgl. geben der ἀλαζονεία Nahrung. Das Wort βίος aber ist gewählt weil das Leben des natürlichen Menschen ein rein äusseres ist.

Wie der natürliche Mensch σάρξ heisst, obwohl er ja auch den natürlichen Menschengeist hat, weil das Fleisch die Herrschaft führt und selbst die scheinbar geistigsten Interessen doch schliesslich unter der Herrschaft der mit der Sünde geschwängerten Leiblichkeit stehen: so heisst das ganze Leben hier βίος, denn der Hochmuth und Stolz über Ehre, Ansehn und andere scheinbar geistige Dinge ist doch schliesslich nichts als ein Hangen und Kleben an den Dingen der geschaffnen, materiellen Welt — nur in anderer Form. Wie die Selbstsucht zuweilen entsagen und verzichten, also als Selbstverleugnung erscheinen kann, so kann die ἀλαζονεία die Formen höheren Lebens annehmen, ist aber doch schliesslich aus der σάρξ und ihrem Leben, dem βίος, hervorgewachsen. Dieses doppelte Begehren und diese Hoffahrt soll nun πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ sein. Oder wären sie etwa nur Beispiele dessen, was in der Welt ist, einzelne Stücke von dem πᾶν im Anfang des Verses? Dafür könnte man geltend machen, dass doch auch das Hängen an den Irrlehrern, wovon im Folgenden die Rede ist, augenscheinlich dem κόσμος angehört, doch aber unter die hier genannten Stücke nicht scheint sich rubricieren zu lassen. Aber mit Unrecht. Denn das antichristische Wesen ist von der ἀλαζονεία und ἐπιθυμία nicht unabhängig, sondern nur die concrete Gestaltung, zu welcher diese hindrängen, und wächst aus ihnen hervor. Alles, was man sonst nennen kann, ist nichts als die Frucht dieser Keime.

Um aber den Gedanken des Apostels weiter klar zu stellen, müssen wir noch einmal auf den Begriff des κόσμος zurückgreifen. Wir sahen, dass die Schöpfung und was in ihr ist nicht an sich κόσμος genannt wird, sondern nur wenn sie durch die Sünde bestimmt, mit sündlichen Mächten imprägniert ist. Diese sündliche Bestimmtheit haftet ihr nicht an sich an, sondern dadurch wird sie derselben theilhaft, dass der Mensch sie zum Werkzeug seiner Sünde macht. Daher ist denn auch ihr Wesen und Kern als ein subjectives gesetzt, die ὀφθαλμοὶ und σάρξ, welche begehren, gehören ja dem Menschen an, und der βίος ist die Sphäre, in welcher der Mensch haust, dasjenige von der irdischen Schöpfung, was er in seinen Dienst genommen hat, hat also auch eine subjective Seite. Vollends aber das Begehren und die Hoffahrt selbst, welche von den Augen, dem Fleisch, dem Leben ausgeht, ist ja durch und

durch etwas Subjectives. Demnach würde also der eigentliche Grund und Inhalt des Begriffes κόσμος nicht in den Dingen, sondern in dem Menschen liegen. Wenn nun aber andererseits es heisst, diess Begehren und diese Hoffahrt seien ἐκ τοῦ κόσμου, so scheint grade umgekehrt in die geschaffnen Dinge die Sünde verlegt zu werden und aus ihnen das sündliche Begehren und die sündliche Hoffahrt erst in den Menschen zu kommen. Und diese Anschauung finden wir auch sonst in der Schrift. Wenn Römer 8, 19, 20 der vernunftlosen Creatur eine ματαιότης beigelegt wird, der zu entkommen sie sich sehne, eine δουλεία τῆς φθορᾶς, unter der sie schmachte, so führt das wie vieles Andere in der Schrift A. und N. Bds. auf eine Veränderung, Depravierung der Creatur durch die Sünde. Die ursprünglich mit der Sünde in keinerlei Berührung stehende Welt wird von dem Menschen nicht nur in einzelnen Fällen, kraft der einzelnen sündlichen Handlungen, vermöge sündlichen Gebrauchs, depraviert, sondern wie der ursprünglich sündlose Leib des Menschen nicht nur zum Organ der Sünde gemacht ist, sondern in Folge dessen das Böse ihn so durchdrungen hat, dass er seinerseits des Menschen geistiges Leben beeinflusst und sündig macht, — so ist auch die ganze irdische Schöpfung in das Reich der Finsterniss hineingezogen und übt nun einen depravierenden Einfluss auf den Menschen aus, der vorher sie verdorben hat. Ursprünglich hat der Mensch, näher das Fleisch und das Auge, begehrt, der Mensch die Creatur zur Hoffahrt gemissbraucht; in Folge davon ist nun aber die Welt so mit der Sünde verwoben, dass aus ihr selbst das Begehrtwerden, die Anreizung zum Hochmuth hervorgeht. Die ἐπιθυμία und ἀλαζονεία, die dereinst vom Menschen ausgiengen, gehn jetzt von der Welt aus und eben dadurch wird sie κόσμος im biblischen Sinn, eben darum sind jene τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, das die Creatur erfüllende Princip, kommen ἐκ τοῦ κόσμου. Und eben dies ist es, was der Apostel in unserem Verse betonen will: er hat im vorigen Verse gesagt, dass die Liebe zur Welt und zu dem, was in ihr ist, ihrem treibenden Princip, nicht mit der Liebe zu Gott stimme. Der Beweis dafür ist nun, dass die ἐπιθυμία und ἀλαζονεία nicht etwa zufällig nur in der Welt sich finden, sondern nothwendig aus ihr hervorgehen: ἐκ τοῦ κόσμου sind. Der Beweis liegt also in dem Fortschritt von dem ἐν τῷ κόσμῳ zu dem ἐκ τοῦ κόσμου. Die Verschiedenheit des

Ursprunges der Gottes- und der Weltliebe, beweist den durchgreifenden, unausgleichlichen Gegensatz zwischen beiden für alle Zeit und für alle Entwickelungsstufen.

V. 17. Eine Weiterführung des Gedankens durch ein neues Moment haben wir in V. 17 jedenfalls, nur fragt sich, ob der Gedanke des 16. oder des 15. Verses weitergeführt wird. In ersterem Fall haben wir hier eine zweite Begründung des 15. Verses: Gottesliebe und Weltliebe stimmen nicht, weil erstens (V. 16) ihr Ursprung ein diametral entgegengesetzter ist, weil zweitens (V. 17) ihr Ziel ebenso verschieden ist. Angemessner erscheint jedoch die zu zweit angegebene Verknüpfung: liebet die Welt nicht (V. 15a), denn erstens (V. 15b, 16) die Weltliebe verträgt sich nicht mit der Liebe zu Gott und (V. 17) zweitens würdet ihr dann mit der Welt verloren gehen, während der Gehorsam gegen Gott ewiges Leben giebt. Das παράγεσθαι, welches hier von der Welt ausgesagt wird, ist nicht durchaus identisch mit dem, welches V. 8 von der σκοτία prädiciert wurde, obwohl κόσμος und σκοτία nach dem Obigen gleichgeltende Begriffe sind. Dort nämlich war gesagt, dass in jetziger Zeit kraft des Scheinens des wahrhaftigen Lichtes die Finsterniss im Vergehen ist, also eine Thatsache; hier aber, dass die Welt an sich der Vergänglichkeit angehört, also eine innere Beschaffenheit. Was sich vom Lichte abwendet, ist damit unausbleiblich dem Untergang geweiht, denn nur das φῶς ist die ζωὴ τῶν ἀνθρώπων, aber dieser potentiell in ihr von Anbeginn liegende Todeskeim tritt in Wirksamkeit, wenn das Licht mit ganzer Macht sie trifft, denn wie es Leben wirkt, wo Lebenskeime sind, so den Tod, wo sie nicht sind. Und mit der Welt vergeht auch ihr eigentliches Wesen, ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ. Das heisst dem Zusammenhange gemäss nicht: die Begierde nach der Welt, sondern die in der Welt ruhende, ihre Signatur ausmachende Begierde. Wie sie in der That das Wesen der Welt sei, geht mit voller Klarheit aus dem Gegensatz hervor, dem ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Das Begehren ist das sich selbstständig machende geschöpfliche Leben. Nach der ursprünglichen Gottesordnung giebt es gar kein eigenes Begehren, kein eignes Wissen und Wollen, sondern nur ein Nachwollen dessen, was Gott will. Daher der Begriff θέλημα τοῦ Θεοῦ keineswegs unvermittelt hier eintritt, sondern der nothwendige Gegensatz zur ἐπιθυμία, dem sich

unabhängig gestaltenden geschöpflichen Leben ist. Aber mit der Welt muss auch das eigene Begehren aufhören; das ist eben die Verdammniss, dass die Möglichkeit des Sündigens aufhört, weil der Sünde der Stoff zur Bethätigung genommen wird, dass aber doch das *θέλημα τοῦ Θεοῦ* nicht die Lebenssmacht in dem Menschen wird, sein Dasein also eine grausenhafte, jedes Inhalts baare Wüste wird. Anders aber, wenn das göttliche Wollen mein Wollen geworden ist: weil Gottes Wollen unendlich ist, ein unerschöpflicher Born immer neuer Lebensbethätigung, so ist damit dem Leben des Menschen, der Gottes Willen zum seinen macht, ein unendlicher Inhalt gegeben, eine nie aufhörende Reihe von Aufgaben und daher *μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* Es giebt kaum ein so redendes Beispiel für die Umformung der griechischen Begriffe durch das Christenthum, wie das Wort *αἰών*. Während das Hebräische עוֹלָם, dessen Uebersetzung *αἰών* bekanntermassen ist, wenigstens nach seinem eigentlichen Sinn die dunkle, ferne Zukunft bedeutet, bezieht sich *αἰών* ursprünglich grade auf die beschränkte, bemessene Dauer einer gewissen Periode (*aevum*). Das N. T. hat ihm dann nicht nur den Sinn einer langen Zeitdauer gegeben, — den hat es auch in der profanen Sprache bekommen, — sondern den der Zeitlosigkeit dadurch ausgedrückt.

Wie in dem vorigen Abschnitt des Briefes 2, 3—11 der Apostel den Gang verfolgt, dass er von ganz allgemeinem Begriffe ausgehend (*αἱ ἐντολαὶ τοῦ Θεοῦ*) bis zu dem speciellen der neuen, christlichen Bruderliebe vorschritt, so auch jetzt. Im Vorigen hat er von dem Gegensatz zum Lichtreich im Allgemeinen gehandelt, dem *κόσμος*; nun geht er zu der Ausgestaltung und Potenzierung über, die der *κόσμος* durch die Erscheinung des *φῶς ἀληθινὸν* erfahren hat, nämlich zum Antichristenthum. Denn allerdings hat das Licht nach 2, 8 die Kraft das Vergehn der Welt herbeizuführen, das geschieht aber dadurch, dass zunächst der *κόσμος* seine Lichtfeindschaft aufs Höchste entwickelt, sich als volle Finsterniss offenbart. Wie die Sünde durch das Gesetz recht sündig wird, so die Finsterniss durch den Gegensatz zum vollen Licht recht finster. Eben durch diese ihre eigne innere Entwickelung und Potenzierung reibt sich die Finsterniss auf.

Diess das allgemeine Verhältniss der folgenden Verse zu den V. 18.

vorigen. Sie schliessen sich eng an V. 17 an. Um so dringlicher ist die Mahnung, sich von der Welt unbefleckt zu erhalten, als die schliessliche Entscheidung unmittelbar vor der Thüre steht. Und dieser Gedanke an den Ernst der Zeit, welcher es doppelt nöthig macht *μὴ ἀγαπᾶν τὸν κόσμον*, bewegt den Apostel mit seiner ganzen Liebesmacht an die Gemeinden heranzutreten: daher die erneute Anrede *παιδία*. Die letzte Stunde ist es. Was will der Ausdruck sagen? *Ἐσχάτη ὥρα* ist dem N. T. sonst nicht geläufig, wohl aber in demselben Sinne *ἔσχαται ἡμέραι* Act. 2, 17, 2. Tim. 3, 11, Jac. 5, 3 oder *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν* Hebr. 1, 1, Jud. 18, 2. Petr. 3, 3, auch *καιρὸς ἔσχατος* 1. Petr. 1, 3. Diese Ausdrücke entsprechen sämmtlich dem A. T.lichen אַחֲרִית הַיָּמִים wie theils die Vergleichung der LXX., theils das Citat Act. 2, 17 zeigt, und zwar entspricht formal der Ausdruck *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν* dem Hebräischen am genauesten. Der Sinn, den die in Rede stehenden Worte haben, ist nun allerdings ein sehr verschiedener in *concreto*. Während Gen. 49 die Besitznahme des gelobten Landes in die Endtage gesetzt wird, geht der Ausdruck Micha 4 und Jes. 2 auf die Zeit der ersten Erscheinung Christi, 1. Petr. 1, 5 auf die Ewigkeit. Diese verschiedene Bedeutung erklärt sich daraus, dass die heilige Schrift überall nur eine Dichotomie der Zeiten kennt, die Periode der Heilsanbahnung und die der Heilsvollendung. Letztere wird im A. T. durch אַחֲרִית הַיָּמִים bezeichnet. Nun enthält jede neue Periode, jedes bedeutsame Ereigniss in der Geschichte des Reiches Gottes einen neuen Keim der Schlussentwickelung, einen Fortschritt zum Ende. Wenn das Auge in die Zukunft schaut, fallen ihm zunächst diese neuen Potenzen in derselben auf, welche in der Gegenwart noch nicht enthalten sind, und in Folge dessen glaubt es mit der neuen Periode die schliessliche Entwickelung gekommen. Ist nun die geweissagte Periode wirklich gekommen, so treten denen, die in ihr leben, die neuen Momente, die Keime der Endentwickelung, zurück und dafür das Unvollkommene, Unvollendete, das sich noch in ihr findet, in das grellste Licht. Und daher wird die neue Periode, dann noch zu der ersten der beiden Zeithälften gerechnet und das אַחֲרִית הַיָּמִים rückt sich weiter in die Zukunft. Beide Anschauungen

haben demgemäss ihr gutes Recht; jede Zeit gehört von der Vergangenheit aus gesehen dem Ende an, von der Gegenwart aus dem Anfange. Die Gegenwart hat nie ein Auge für die Wege und das allmähliche Wachsthum in der Folgezeit, nur das Ziel steht ihr einheitlich vor Augen, aber die Mannigfaltigkeit in diesem Ziele, die sich in einem Nacheinander entfaltet, ist ihr verschlossen. So schaut Jacob die Besitznahme des heiligen Landes und die Zukunft des Messias in einem grossen Bilde, beides gehört den ἐσχάταις ἡμέραις für ihn an. Als das Land erobert war, trat der Keim der Vollendung, der darin lag, zurück und die Endentwickelung trat in spätere Zukunft. So schauten die früheren Propheten die Errettung aus dem Exil zusammen mit der schliesslichen Erlösung durch den Messias; und als dem Daniel offenbart war, wie weit beides auseinander lag, sah doch die ganze Prophetie des A. T. bis auf Maleachi, ja selbst die Zeit Christi, die Menschwerdung Gottes und das Kommen des Endgerichts, den יוֹם גָּדוֹל וְנוֹרָא Mal. 4, zusammen als אַחֲרִית הַיָּמִים. So könnte es uns nicht befremden, wenn dem Allen entsprechend das N. T. die ἔσχαται ἡμέραι wieder weiter schöbe und die zweite Erscheinung Christi darunter verstände. Und diess ist auch entschieden der Fall 1. Petr. 1, 5, wo die zukünftige Verklärung den ἐσχάτοις καιροῖς zugeschrieben wird, wo also die jetzige Epoche als die erste gerechnet ist. In den übrigen N. T.lichen Stellen aber scheint sich uns der Begriff des ἔσχατον τῶν ἡμερῶν etwas von dem A. T.lichen zu entfernen. Für das A. T. nämlich trat, weil die ganze Eschatologie, die Unsterblichkeit des Menschen u. s. f., darum auch der Begriff der Ewigkeit, der unendlichen Entwickelung der Welt sehr zurück; je mehr aber die ζωὴ αἰώνιος den Christen sich erschloss, um so weniger konnten sie für dieselbe den Ausdruck ἔσχαται ἡμέραι gebrauchen, für die unendliche Fülle dessen, was zu erwarten stand, die Unendlichkeit eines ewigen Lebens, wollte die Bezeichnung „Schluss der Zeiten“ nicht mehr passen. Dazu kam, dass die im A. T. nur eben angedeutete Einsicht, dass die אַחֲרִית הַיָּמִים durch einen gewaltigen Bruch, durch ein Vergehen von Himmel und Erde, zu Stande kommen werde, im N. T. sowohl durch die eschatologischen Reden des Herrn wie durch die Eröffnungen der Apostel in den Vorder-

grund trat, dass es daher weit angemessner erscheinen musste, den עוֹלָם הַבָּא als einen neuen Anfang zu bezeichnen statt als Ende, wie im A. Bde. das Natürliche war. Während daher die אַחֲרִית הַיָּמִים im A. T. gleichbedeutend gewesen waren mit dem עוֹלָם הַבָּא, wird sie aus den angeführten Gründen im N. T. ein Bestandtheil des *νῦν αἰὼν* und zwar die letzte Periode, die letzte Entwickelungsstufe desselben. Auf diese Weise erklären sich die Stellen 2. Tim. 3, 1, 2. Petr. 3, 3, Jud. 18 leicht und zwangslos. Es ist in ihnen von der Entwickelungsstufe die Rede, welche dem *αἰὼν μέλλων* vorangeht. An unserer Stelle aber und Jac. 5, 3 ist das Eigenthümliche, dass die apostolische Zeit selbst — nicht erst eine künftige Epoche — als *ἐσχάτη ὥρα*, oder was sachlich dasselbe ist, als *ἔσχαται ἡμέραι* bezeichnet wird, und eben dahin scheint Hebr. 1, 1 zu gehören, wo das *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων*, d. h. *τοῦ αἰῶνος τούτου*, gleichfalls mit der Menschwerdung Christi beginnt. Diese hat die Schlussepoche der gegenwärtigen Welt eingeleitet, mit ihrem Ablauf tritt nicht eine neue Epoche, sondern der *αἰὼν μέλλων* ein, die zweite grosse Zeithälfte, die der Erfüllung; von allen dieselbe vorbereitenden Stufen wird die jetzige als die letzte angesehen. Und in der That hat sich diese Auffassung an der Erfahrung bisher erhärtet: von der Erscheinung Christi bis auf diesen Tag läuft eine grosse Epoche, welche voraussichtlich erst mit der *ἀποκατάστασις πάντων* ihr Ende erreichen wird. Aber damit haben wir die Bedeutung des Ausdrucks an unserer Stelle noch nicht erschöpft. Wenn man nämlich ins Auge fasst, mit welcher Angelegentlichkeit der Apostel hier den Gedanken an das Ende als Motiv seiner Ermahnungen hervorhebt, wie er den gewöhnlichen Ausdruck *ἔσχαται ἡμέραι* verschärft und potenziert zur *ἐσχάτη ὥρα*: so wird man unmittelbar von dem Gefühl ergriffen, er sehe auch diesen letzten vorbereitenden Abschnitt seinem Ende nahen und die Schlusskatastrophe hereinbrechen, mit anderem Worte: er, wie bekanntlich Paulus, erwarte in kürzester Frist das Ende der Welt. Und man kann nicht etwa sagen, das sei ein Irrthum gewesen, den er durch die Abfassung der Apokalypse selbst berichtigt habe, indem er dort nachweise, wie viel noch vor der Wiederkunft des Herrn zu geschehen habe, denn trotz dieses

ihres Inhalts geht doch der letzte, abschliessende Ausspruch Christi grade dahin: ἔρχομαι ταχύ. Demnach erhebt sich auch für uns die oft besprochene Frage, wie ein Apostel, der so tief in den Entwickelungsgang des Reiches Gottes hat schauen dürfen wie grade Johannes, doch diese Anschauung habe festhalten können. Es darf vor allen Dingen behufs Lösung der Schwierigkeit nicht aus dem Auge gelassen werden, dass die Schrift für den Verlauf der Zeiten ein anderes Mass hat als wir: sie bemisst dieselben nicht nach der Länge, sondern nach der Schwere, nicht nach dem äusseren Umfang, sondern nach dem inneren Gehalt. Nur dann kann man Ausdrücke wie die uns vorliegenden recht verstehen, wenn man sie nach dem Kanon 2. Petr. 3, 8 beurtheilt: μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς ἔτη χίλια καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία. Das will aber doch nichts anderes sagen, als dass nach göttlicher Rechnung ein Tag tausend menschliche Jahre in sich schliessen kann und umgekehrt. Messen wir nun mit der Schrift die Zeit nach ihrem Inhalt, so ist klar, dass bei keiner Epoche ihr wesentlicher Gehalt sich so an ihrem Anfang zusammengedrängt hat wie bei der, in welcher wir stehen, und die mit Christi Geburt ihren Anfang genommen hat. Mit dem Inhalt der Evangelien, dem Leben des Herrn und der Ausgiessung seines Geistes ist ihr wesentlicher, eigentlicher Gehalt schon gegeben. Nach der angezogenen Stelle des zweiten Petrusbriefes sind objective Hindernisse für das Weltende nicht mehr vorhanden, sondern durch Christi Erscheinen ist die Welt dafür reif; nur die ἀνοχὴ Gottes dehnt die letzte Stunde weiter und immer weiter aus, und grade darum, weil jeder Augenblick die Möglichkeit des Endes ist und nur die jedem Anderen unberechenbare Langmuth Gottes den Zeiger der Uhr langsamer gehn lässt, weiss Niemand im Himmel und auf Frden Tag und Stunde des Endes. Ist dem aber also, so ist es die rechte christliche und apostolische Weisheit, diese Möglichkeit, wir können sogar sagen: objective Wahrscheinlichkeit, des Weltgerichts in scharfem Auge zu behalten. Das Ende der Dinge will über das Gute, wie über das Böse richten, beide müssen daher ihre volle Entwickelung gefunden haben. Jenes ist durch Jesu Erscheinung geschehen, aber auch diess: die Macht des Verderbens hat in den τέκνοις τῆς ἀπειθείας ihren Gipfel erreicht, wie das Auftreten der ἀντίχριστοι beweist. Darum ist diess

dem Apostel das Zeichen des nahen Endes, nun steht es ihm fest, dass die Axt an des Baumes Wurzel schon gelegt ist. Seine Entwickelung ist vollendet, mögen die Früchte etwa noch ausreifen, neue Früchte setzen nicht mehr an. Es mag also, mit der Apokalypse zu reden, eine Stille von einer halben Stunde oder, nach menschlichem Mass, von einer halben Ewigkeit eintreten: potentiell ist die Entwickelung abgeschlossen, in jedem Augenblick kann der Christ und kann der Antichrist erscheinen, kann der entscheidende Hieb der an die Wurzel gelegten Axt erfolgen. Alle Völker und Individuen, die seit der Apostel diess schrieb, Christen geworden, alle Entwickelungen der christlichen Kirche: es ist nur ein Ausreifen und Wachsen der damaligen Keime, nichts Neues. Also zweierlei liegt nach der gegebenen Auseinandersetzung in den Worten unseres Verses: einmal wir stehen in der letzten Periode vor dem *αἰὼν μέλλων*, andrerseits auch sie ist über die Höhe der Entwickelung schon fort und eilt also ihrem Ende zu. Und beides ist wahr.

Als das Zeichen, woran die Leser die Zeit erkennen können, werden die Antichristen genannt. Von dem Antichrist, also einer Einheit, haben sie gehört, die Antichristen, also eine Mehrheit können sie sehen. Es ist die Frage, wie beide Ausdrücke sich zu einander verhalten, ob *ὁ ἀντίχριστος* eine ideale Zusammenfassung der vielen Antichristen ist, in concreter Gestaltung aber nie sich zeigen wird, oder ob *οἱ ἀντίχριστοι* nur die Vorläufer jenes Einen sind, dessen Nähe ihr Erscheinen verkündet. Sehen wir zunächst zu, was sich etwa aus unserem Briefe selbst für die Entscheidung dieser Frage ergiebt, so scheinen uns die vier Stellen, welche des Antichrists Erwähnung thun (1. Joh. 2, 18 und 22, 4, 3, 2. Joh. 7) weder nach der einen noch nach der anderen Seite eine unumstössliche Entscheidung zu bieten. Wenn nämlich zunächst in unsrer Stelle die *πολλοὶ ἀντίχριστοι* den Beweis für das Eintreten der letzten Stunde liefern sollen, so ist das einmal so möglich, dass in ihnen „der Antichrist", das antichristliche Wesen, sich manifestiert hat und also kein Individuum mehr zu erwarten ist, in dem die Macht des Widerchristenthums sich persönlich darstellt. Andrerseits kann aber der Apostel auch gemeint haben: da wir schon viele Widerchristen in Wirksamkeit sehen, so merken wir daraus, dass das Terrain auch für das Auf-

treten des einen persönlichen Antichrists bereitet ist, in jenen ist dieser prognosticiert und wir sind also in die Zeit seiner Erscheinung, in die letzte Stunde schon eingetreten Und zwar sind beide Deutungen hier nicht nur möglich, sondern wir wüssten auch aus unserer Stelle keinen entscheidenden Grund für oder gegen eine derselben zu entnehmen. Ebenso steht es mit V. 22. Wenn dort das Wesen des Antichrists in die Leugnung des Vaters und des Sohnes gesetzt wird, so ist klar, dass diess sein Wesen in den damaligen Antichristen voll und klar hervortrat. Ob aber ausserdem noch einmal alle Strahlen der Feindschaft wider das Reich Gottes sich in einem Individuum reflectieren und vereinigen werden, davon steht nichts hier: die Worte schliessen die Möglichkeit nicht aus, die Nothwendigkeit nicht ein. Cap. 4, 3 wird der Antichrist als der Geist der Negation beschrieben; also gehören Alle zum Antichristen, die den fleischgewordenen Gottessohn leugnen, und das Antichristenthum ist zunächst ein Princip. Aber auch hier ist nicht gradezu ausgeschlossen, dass ein alle Erscheinungsformen des antichristischen Wesens überbietender, die ganze Macht der Finsterniss vollendet in sich darstellender Mensch, d. h ein persönlicher Antichrist auftreten wird. Und heisst es endlich 2. Joh. 7, die Leugnung der Menschwerdung sei das Zeichen **des** Verführers und **des** Antichrists, nachdem in den vorigen Worten gesagt ist, dass Viele sich jene Leugnung zu Schulden kommen lassen, so ist klar, dass zunächst unter dem Antichristen ein Princip, dass des Unglaubens, verstanden ist, nicht eine Einzelperson: überall wo diess Princip ist, ist der Antichrist. Aber ist damit ausgeschlossen, dass diess Princip sich einmal in einer Person derartig ausgestalten kann, dass alle früheren Erscheinungsformen dadurch zurückgedrängt werden und diese eine Person in der Art als *ὁ ἀντίχριστος* bezeichnet werden kann wie z. B. Christus als *ὁ προφήτης*? So ergiebt sich also, dass auf Grund der johanneischen Stellen allein wir allerdings keine Veranlassung hätten einen persönlichen Antichrist anzunehmen, dass vielmehr, namentlich nach den beiden zuletzt betrachteten, Johannes unter *ὁ ἀντίχριστος* das personificierte antichristische Princip versteht in allen seinen einzelnen Erweisungen. Wenn wir aber andere Gründe haben eine solche Einzelperson als künftig erscheinend anzunehmen, so stellen dem die johanneischen Stellen auch keiner-

lei Hinderniss entgegen; sie lassen sämmtlich die Möglichkeit übrig neben den vorläufigen Spiegelungen widerchristlichen Wesens auch noch eine schliessliche persönliche Vollendung desselben zu denken.

Gegen diese Concentration des Widerchristenthums in einer Person sprechen ferner die so sehr verschiedenen Bilder, welche uns die heilige Schrift von dem Verderben der Endzeit macht, welche sich auf den ersten Blick nicht wohl in einem Individuum lebendig denken lassen. Während nämlich in unserem Briefe das Antichristenthum theologischen Charakter trägt, in der Leugnung der Menschwerdung Gottes in Christo besteht und aus der Kirche selbst hervorgegangen ist (ἐξῆλθον ἐξ ἡμῶν V. 19), ist in der Offenbarung es eine doppelte Physiognomie, welche die Feindschaft gegen das Reich Gottes annimmt: einmal die des vielköpfigen Thieres, d. h. der gottfeindlichen Weltmacht, welche dem Christenthum contradictorisch entgegengesetzt ist, zweitens die des lammähnlichen Thieres, welches der Pseudoprophetie entspricht und also mit dem Antichristenthum unserer Stelle Aehnlichkeit hat. Während das eine Thier aus der Welt hervorgeht, so das andere aus der Kirche. Das Alles scheint auf zwei ganz verschiedene Formen des Verderbens hinzuweisen, welche sich schwer in einer Person verbinden können. Aber ein anderes Ansehn gewinnt die Sache durch Vergleichung von 2. Thess. 2. Die Farben seiner Darstellung hat Paulus augenscheinlich dem Propheten Daniel entnommen und so werden wir den Menschen der Sünde bei ihm nach Analogie des Daniel als weltlichen Machthaber denken müssen; er redet aber andrerseits von einer grossen ἀποστασία, aus welcher das Kind des Verderbens hervorgehn soll, das führt auf eine Verderbniss innerhalb der christlichen Kirche, und dass der Widersacher sich in den Tempel Gottes setzt und als Gott sich anbeten lässt, das führt auf eine pseudoprophetische Richtung. Die beiden verschiedenen Thiergestalten der Apokalypse vereinigen sich also bei Paulus zu einem einheitlichen Gemälde und die Apokalypse selbst giebt uns einen Fingerzeig, wie das geschehe, indem es 13, 15 heisst: ἐδόθη αὐτῷ (nämlich dem die Pseudoprophetie darstellenden Thiere) δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου. Danach erhält die feindliche ungöttliche Weltmacht den Geist der widergöttlichen Pseudoprophetie und

erst dadurch, dass sie so beide Arten der Feindschaft in sich vollendet, wird diese Feindschaft auf die höchste Stufe der Wirksamkeit erhoben. Ferner aber ist 2. Thess. 2 so angethan, dass man sich sehr schwer dem Eindruck entziehen kann, es werde von einem Individuum geredet, in welchem sich die ἀποστασία vollenden solle; alle von Paulus gebrauchten Ausdrücke führen darauf; der Singular würde sonst schwerlich so constant gebraucht werden, sondern die demselben zu Grunde liegende reale Vielheit irgendwo hervortreten, wie das z. B. bei Johannes der Fall ist, der in der That zunächst ein Princip im Auge hat. Und es entspricht ja auch durchaus dem, was uns die Schrift von dem Wege Gottes erkennen lässt, dass jedes Princip schliesslich in einer Person sich concentriert darstellt. Wie der „ideale Gerechte" des A. T. nicht eine blosse Abstraction ist, die sich nicht nur in der Summe aller einzelnen Gerechten vollendet, sondern in dem, der 1. Joh. 2, 2 δίκαιος κατ᾿ ἐξοχὴν genannt wurde, concrete Ausgestaltung findet; wie der עֶבֶד יְיָ nicht nur das Urbild und Ideal eines wahren Knechtes Gottes ist, sondern in Christus volle, concrete Verwirklichung gefunden hat: so wird auch die Macht der Finsterniss sich in einer Person gipfeln, welche Alles, was davon geweissagt ist, erfüllen wird.

Wir haben in andeutender Kürze die richtige Lehre vom Antichrist darstellen müssen, weil sich daran eine neue Frage für unsere Stelle knüpft. Wenn nämlich in der That ein persönlicher Antichrist zu erwarten steht, wenn doch also auch Johannes das gewusst haben wird, so will doch ein Grund angegeben sein, warum er in seinem Briefe von dieser Seite der Sache vollkommen absieht und nach der durchaus nicht einen solchen fordernden einmaligen Bezeichnung ὁ ἀντίχριστος alsbald mit den πολλοὶ ἀντίχριστοι überhaupt, mit dem Antichristenthum als Princip sich befasst. Dieser Grund ist aber nicht schwer zu finden. Dass ein persönlicher Antichrist zu erwarten steht, das war für die damalige Christenheit nur nach der Seite von Bedeutung, dass das Ende aller Dinge noch nicht unmittelbar bevorstand, weil eben seine Erscheinung noch nicht geschehen war. In diesem Sinne erwähnt Paulus denselben, um die falschen Erwartungen des alsbaldigen Weltendes zu zerstreuen. Unser Apostel aber verfolgt ja ein

grade entgegengesetztes Ziel: nicht die Ferne sondern die Nähe des Weltendes will er beweisen, also konnte er das nicht hervorheben, was noch geschehen soll, sondern muss beweisen, dass wesentlich Alles geschehen ist, was vorher hat geschehen sollen. Daher redet er nicht von der noch bevorstehenden Concentration des Bösen, sondern davon, dass die vorhandenen Antichristen dessen höchsten Gipfel ankündigen. Die Hervorhebung des Antichrists als Person hätte leicht erschlaffend wirken können: — dann ist ja noch Zeit, Ernst zu machen mit der vollen Heiligung, bis wir den sehen —; aber der Nachweis, dass τὸ μυστήριον τῆς ἀδικίας ἤδη ἐνεργεῖται, mahnt zu ganzem heiligen Ernst. Wie aber der Apostel durch den Zweck seines Briefes bewogen werden musste diese Seite hervorzukehren, so liegt es überhaupt in seiner Art, statt die schliessliche Vollendung in Gegensatz zu der gegenwärtigen Unvollendetheit zu setzen, vielmehr die schon in der Gegenwart hervortretenden Keime der Vollendung ins Licht zu stellen. So im Evangelium namentlich in Hinsicht auf das Endgericht: so wenn Jesus Cap. 5, 25 sagt, ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἔστι ὅτι οἱ νεκροὶ ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ ζήσονται, womit er keineswegs nur die leiblichen Todtenerweckungen meint, die er während seines Lebens vollzogen hat, sondern das innere Gericht, das kraft seiner Erscheinung sich vollzieht. Oder wenn er Cap. 3, 17 ff. hervorhebt, dass der Ungläubige nicht etwa erst dem Gerichte entgegengehe, sondern eben kraft seines Unglaubens schon gerichtet sei.

Ἀντίχριστος nennt der Apostel den grossen Gegner des Herrn und sein Princip. Allerdings bedeuten in dem früheren classischen Griechisch die meisten mit ἀντὶ zusammengesetzten Concreta, dass nicht nur von einem Gegner des vorliegenden Simplex die Rede ist, sondern von einem solchen Gegner, der selbst durch das Simplex bezeichnet werden will. Ἀντιβασιλεὺς ist nicht ein Gegner eines Königs, sondern ein König, der eines andern Königs Gegner ist, ἀντιπαλαιστὴς nicht ein Gegner eines Ringers, sondern ein Ringer, der dem andern Ringer den Platz streitig macht. Danach würde ἀντίχριστος nicht ein Gegner Christi sein, sondern solch Gegner, der selbst auf den Platz Christi Anspruch macht. Ἀντίχριστος würde also mit den ψευδόχριστοι gleichbedeutend sein, von denen der Herr Matth. 24 redet. Und das würde weiter damit

übereinstimmen, dass 2. Thess. 2 der Mensch der Sünde sich in den Tempel Gottes setzt, um statt Gottes, hier näher statt Christi sich anbeten zu lassen. Aber wenn diess auch auf den einen persönlichen Antichrist passt, so doch nicht auf die vielen, von denen Johannes hier redet. Diese haben, soweit wir wissen, nie in Anspruch genommen, gleich Christo verehrt zu werden; auch stimmt damit das Merkmal des Antichristenthums nicht überein, welches V. 22 und Cap. 4, 3 angegeben wird, indem nur die Leugnung Christi, also die Feindschaft wider ihn, hervorgehoben wird. Und auch der oben angeführte Sprachgebrauch hindert nicht ἀντίχριστος in weiterer Bedeutung als Feind Christi zu nehmen, denn er bezieht sich nur auf Substantive, während nichts hindert ἀντίχριστος als Adjectiv zu nehmen; wie also ἀντίθυρος das bezeichnet, was der Thüre gegenüber ist, so würde ἀντίχριστος widerchristlich sein, das was Christo entgegensteht. Ganz ebenso ist ἀντιβάρβαρος gebildet. Dass der Name Antichrist nur bei Johannes vorkommt, hat seinen Grund darin, dass dieser denselben speciell als Gegner Christi auffasst, vergl. 4, 3; 2. Joh. 7: ἀρνούμενος Ἰησοῦν Χριστὸν ἐληλυθότα ἐν σαρκί, während Paulus 2. Thess. 2 mehr die Feindschaft wider alles Göttliche betont und ihm daher allgemeinere Namen, wie ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, näher lagen. Es sind eben verschiedene Seiten der Sache, die hier und dort in Betracht gezogen werden. Diese Bezeichnung ermöglicht auch den Einblick in den Gedankenfortschritt unsrer Stelle. Im Vorigen war ermahnt, sich von der Welt als dem allgemeinen Inbegriff des Widergöttlichen unbefleckt zu erhalten; hier schreitet der Apostel fort zur Warnung vor der specifischen Ausgestaltung des κόσμος zum Antichristenthum. Das Thier hat sich mit dem Pseudoprophenthum verbunden.

Von dem Kommen des Antichristen — und nach dem Gesagten werden wir hier an den persönlichen Antichrist zu denken haben — hat die Gemeinde schon gehört. Von wem? Man hat an die öfters angezogene Stelle des Thessalonicherbriefes gedacht. Aber wenn auch nicht unwahrscheinlich ist, dass zur Zeit, da Johannes diess schrieb, derselbe schon den Weg nach Kleinasien gefunden hatte, so spricht doch gegen diese Beziehung, dass in solchem Falle sich der Apostel näher an den paulinischen Ausdruck angeschlossen haben würde. Noch ferner liegt eine Rück-

beziehung auf Daniel, denn das Bild, das er vom Menschen der Sünde macht, trägt andre Züge, als die hier in Betracht kommen. So werden wir also an den Unterricht zu denken haben, welchen die Gemeinden vom Johannes oder von andern Lehrern empfangen hatten über die eschatologischen Reden Christi, namentlich über die *ψευδόχριστοι* und *ψευδοπροφῆται* Matth. 24. Dass der Antichrist kommt, hatten sie gehört, und durch die vorigen Worte *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν*, wie durch die Sache selbst wird das näher dahin bestimmt, dass er in der letzten Zeit erscheinen wird. Gleichwie sie also das Kommen des Antichrists und zwar sein Kommen *ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ* wissen, so sehen sie *καὶ νῦν* viele Antichristen: das *καὶ* bezieht sich auf die Congruenz der damals vorliegenden Zeit mit der Zeit, für welche ihnen der Antichrist in Aussicht gestellt war. Und da es schon viele giebt, so ist das ein um so deutlicherer Hinweis, dass die letzte Stunde wirklich angebrochen ist, dass das widerchristliche Princip schon zu gewaltiger Wirksamkeit gelangt ist. Uebrigens haben wir in den Worten des Apostels vielleicht einen feinen Hinweis darauf, dass er in den *πολλοῖς ἀντιχρίστοις* den einen Antichristen nicht schon erblickt, sondern nur die Anbahnung seiner Erscheinung. Wollte er jenes ausdrücken, so würde er etwa geschrieben haben; *ἠκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, νῦν δὲ καὶ πολλοὶ ἀντίχριστοι γεγόνασιν*, d. h. in den vielen hat sich die Weissagung reichlich erfüllt, nicht nur einer sondern viele sind erschienen. Indem er diese Steigerung aber nicht eintreten lässt, weist er darauf hin, dass die vielen Antichristen keine Intension, sondern eine Deminution des einen Antichrists sind.

V. 19. Eine Warnung an die Christen sich vor diesem Feind zu hüten ist aber um so nöthiger, als auch die Antichristen aus der Gemeinde hervorgegangen sind, einerseits also man sieht, wie auch Christen sehr wohl in ihr Verderben gerissen werden können, andrerseits in der früheren Gemeinschaft mit ihnen die Gefahr lag, trotz ihres Widerchristenthums mit ihnen in Freundschaft und Gemeinschaft bleiben zu wollen. Es geht ein eigenthümlich schmerzlicher Hauch durch die Worte des 19. Verses. Wenn irgend wer, so werden doch die Antichristen die Leute sein, von denen des Apostels eigene Mahnung 5, 16 gilt, man dürfe nicht für sie bitten. Dennoch aber blickt er augenscheinlich mit weh-

müthiger Theilnahme auf sie, mit derselben Theilnahme, welche man dem Herrn anmerkt, wo er im hohenpriesterlichen Gebete des *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* gedenkt. Die Antichristen, wie Judas, ihr Typus, waren ja einmal in anderer Stellung zur Gemeinde Christi gewesen: *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν*. Es kann diess im Sinne von *exierunt* verstanden werden, aber auch im Sinne von *prodierunt*; entweder sie haben uns verlassen oder sie sind aus unserer Mitte entstammt. Gegen die erstere Fassung spricht entschieden das folgende *ἀλλά*. Es wäre ein ziemlich unlogischer Gedanke: sie sind von uns ausgeschieden, aber sie waren nicht von uns; man würde in solchem Falle ein *γάρ* erwarten. Vielmehr erfordert diese Satzverbindung *ἐξῆλθαν* ebenso wie Act. 15, 24 als Bezeichnung des Ursprungs zu fassen: *prodierunt a nobis*. Sie sind freilich von uns ausgegangen, stehn in historischer Verbindung mit uns, aber *οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν*; innerlich sind sie uns immer fremd gewesen, denn wenn sie je uns angehört hätten, würden sie uns nimmermehr haben verlassen können. Wer je in die Welt zurückkehrt, in dem ist sie noch nie völlig gebrochen gewesen. Es folgt aus dem hier Gesagten, dass nicht die Leugnung, sondern die Verleugnung des Christenthums das eigentliche Wesen des Antichristen ist: das Licht ist ihm entgegengekommen, hat ihn berührt, aber *ἡ σκοτία οὐ κατέλαβεν αὐτό*. Mit brachylogischer Wendung fährt der Apostel fort: *ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσι ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν*. Das *ἀλλὰ* wird am leichtesten durch *ταῦτα γέγονεν* ergänzt, und diess *ἀλλ' ἵνα* ist grade bei Johannes nicht ungewöhnlich, vgl. Ev. 13, 18; 15, 25, nicht aber 14, 31, wo der Schluss des Verses *ἐγείρεσθε κτλ.* nicht mit der rec. durch ein Punct vom Vorigen zu trennen ist, sondern den zu *ἀλλὰ* gehörigen Hauptsatz bildet. Es ist die göttliche Absicht gewesen, sagt der Apostel, dass das antichristische Wesen, das in der Gemeinde steckt, sich im Lauf der Zeit offenbare, als solches kund werde und so die Gemeinde davon gereinigt. Nicht das antichristische Wesen an sich sondern nur sein *φανερωθῆναι* wird als göttliche Absicht hingestellt. Prädestinatianische Anschauungen lassen sich aus den Worten ebensowenig eruieren als widerlegen, weil diese Fragen hier ganz aus dem Spiele bleiben. Die Zweckangabe in unserer Stelle ist ganz ähnlich Ps. 51, 6: הָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ.

Dort will nämlich David nicht im mindesten das Bösesein als von Gott herbeigeführt darstellen, sondern das Thun der Sünde, die Aeusserung des Böseseins. Wenn, das ist die Meinung, ich keine dieser Missethaten begangen hätte und du würdest mich gestraft haben, so wäre das vollkommen gerecht gewesen, denn nur die Aeusserungen des Böseseins hätten gefehlt, weil die Veranlassungen dazu, an sich wäre ich eben so schlecht gewesen wie jetzt. Aber die Strafen hätten den Schein der Ungerechtigkeit gehabt, weil meine Sünde mir selbst und Anderen nicht zum Bewusstsein gekommen wäre. Nun aber hast du mich in die schwere Schuld gerathen lassen, mein böses Herz ans Licht treten, damit dein Richten als gerecht erscheine. Also nicht das Bösesein sondern das Thun der Sünde wird dort durch Gott hervorgerufen. So auch hier. Nicht dass die Antichristen solche sind, wird als Gottes Werk betrachtet, sondern dass sie sich als solche entpuppen, dass sie offenbar werden als solche, die nie zur Gemeinde gehört haben. Also nicht auf das οὐκ ἐξ ἡμῶν ἦσαν bezieht sich der Zwecksatz sondern auf ihr Hervortreten als Antichriste V. 18. Formal ist der Absichtssatz nicht genau gebaut: das πάντες ist störend. Der Verfasser will ja nicht sagen, dass nicht alle Antichristen ἐξ ἡμῶν sind, das wäre ganz verquer, denn die Antichristen sind ja alle nicht ἐξ ἡμῶν, sondern dass die antichristlichen Elemente beweisen, dass nicht alle Christen ἐξ ἡμῶν sind. Die beiden Gedanken, dass die Antichristen alle nicht, und dass die Christen nicht alle zur Gemeinde Gottes gehören, sind ineinander verschränkt, wie das beim gewöhnlichen Sprechen häufig geschieht und sich doppelt leicht erklärt, wenn etwa auch Johannes wie Paulus seine Briefe sollte dictiert haben.

V. 20. Wenn der Apostel nun plötzlich von dem χρῖσμα der Christen redet, so scheint das mit dem Vorigen in durchaus keinem Zusammenhange zu stehen, denn wollte man etwa meinen, es werde der Christen eigenthümliches Wesen im Gegensatz gegen das der Antichristen angegeben, so würde man doch ein δὲ statt des anknüpfenden καὶ erwarten. Augenscheinlich ist der mit V. 20 eintretende Gedanke, das die Gemeinde das χρῖσμα habe und alles wisse, nicht ein nebensächlicher sondern leitet die ganze folgende Auseinandersetzung ein. Es wird also darauf ankommen zu sehen, ob nicht in dem Folgenden ein Moment sei, auf welches der

20. Vers nur vorbereiten will, und welches seinerseits in organischer Verbindung mit dem über die Antichristen Gesagten steht. Der zuletzt hervorgehobene Gedanke war, dass die Antichristen nicht bei der Gemeinde geblieben seien, sondern sich von ihr abgesondert haben. Das würde natürlicher Weise die Ermahnung ergeben, welche Christus ergehen liess, als sich Ev. 6, 66 Viele von ihm abwandten: *μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν*; die Ermahnung, dass nun wenigstens die Uebrigen treu bei der Gemeinschaft des Herrn beharren. Und dieser Gedanke des *μένειν ἐν αὐτῷ* ist auch augenfällig der Nerv in dem ganzen folgenden Theil des Capitels. V. 24 tritt er mit aller Macht und voller Emphase hervor und wird V. 27 von Neuem aufgenommen. Der Apostel ist in dem vorliegenden Abschnitt bei der Ermahnung von der Welt sich fern zu halten; das gestaltet sich ihm näher zu der Forderung vor den Antichristen sich zu hüten, denn der Christen Sünde wird unmittelbar nicht nur zur Unchristlichkeit, sondern zum Widerchristenthum. Da nun aber das Wesen der Antichristen der Abfall, die Untreue ist, so schlägt die negative Forderung sich vor ihnen zu hüten unmittelbar in die positive um, die Treue zu bewahren. Wer aber die Treue halten will, muss vor Allem wissen, was die Untreue sei, wodurch er jene verletzt. Diess ist die Lüge, jede (grosse oder kleine) Lüge. Diess Wissen haben die Leser, sagt der Apostel V. 20. 21, vermöge der ihnen zu Theil gewordenen Salbung. Die letzten Worte des 21. Verses: *πᾶν ψεῦδος οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς ἀληθείας* bilden den Nerv der vorliegenden Verse 20. 21, um ihretwillen sind sie geschrieben und sie bilden andrerseits den Anknüpfungspunkt für das Folgende. So erhalten wir folgenden Gedankengang. Ihr seht die Antichristen, deren Princip die Untreue ist, ihr Wesen treiben (V. 18, 19). Ihr wisst ferner (bei unserer Gedankenverknüpfung fällt jede Versuchung fort dem *καὶ* zu Anfang von V. 20 adversative Bedeutung zu geben, da es vielmehr einen wirklichen und einfachen Fortschritt vermittelt) vermöge der Salbung, die ihr habt, dass *πᾶν ψεῦδος* von dem Gottesreiche ausschliesst, die Lüge in jeder Form, weil sie (V. 21) schliesslich immer eine Verleugnung des Gottessohnes ist. Ihr, die ihr demnach durch eure Salbung hinreichend im Stande seid, den antichristlichen Irrthum zu erkennen, ihr wollet ihn nun auch vermeiden und die Treue bewahren. So gewinnt

der Abschnitt volle Klarheit und einen einfachen, aber festen und durchaus regelmässigen Gang. V. 20 bis 23 weisen also zunächst nach, dass die Gemeinde im Stande sei, den antichristischen Irrweg bis in seine feinste Verzweigung zu erkennen. Sie ist es kraft des χρῖσμα ἀπὸ τοῦ ἁγίου.

V. 20. Dieser Begriff ruht jedenfalls auf der im A. T. überaus häufigen Ceremonie des Salbens. Im Hebräischen wird dies Wort bekanntlich auf zweierlei Weise ausgedrückt, durch סוּךְ und durch מָשַׁח; jenes bezeichnet durchgängig das rein äussere, zu profanen Zwecken geschehende Salben, diess die Salbung als Symbol religiöser Weihe. Auch die LXX haben zwei Worte zur Uebersetzung der beiden hebräischen Termini gebraucht, ἀλείφειν und χρίειν. Man sagt gewöhnlich, das jenes stets dem סוּךְ, diess dem מָשַׁח entspreche. Genau und durchweg zutreffend ist diess allerdings nicht, denn wenn man auch kein Gewicht darauf legen will, dass Ezech. 16. 9 סוּךְ durch χρίειν übersetzt ist, indem dort der Uebersetzer in der That an religiöse Salbung gedacht haben kann, so finden wir doch einerseits Exod. 40, 15. ἀλείφειν vom religiösen Salben und andrerseits 2. Sam. 1, 21. χρίειν vom Salben eines Schildes behufs grösserer Geschmeidigkeit, also ohne jeden religiösen Nebenbegriff gebraucht (Jes. 21. 5. steht bei derselben Veranlassung ἑτοιμάζειν), wie ja auch die Profangräcität ἀλείφειν und χρίειν völlig *promiscue* gebraucht. Man könnte nun allerdings in Betreff von 2. Mos. 40. 15. sich darauf zurückziehen, der Uebersetzer habe hier nur den äussern Act des Salbens ins Auge gefasst, aber wenn in demselben Verse und von demselben Salben nachher χρίειν gebraucht wird, so liegt doch die Annahme nahe, dass der Unterschied, den das Hebräische macht, in der Uebersetzung nicht durchgeführt sei. Aber trotz dieser einzelnen Ausnahmen ist doch die Wahrnehmung richtig, dass im Ganzen χρίειν vom religiösen Salben als solchem steht. Von den dazu gehörigen Substantivis ist im N. T. nur χρῖσμα im Gebrauch, und zwar nur dreimal in unsrem Briefe, während die LXX daneben auch χρῖσις benutzen. Und zwar stehen beide nicht in völlig gleicher Bedeutung: ἔλαιον χρίσεως ist das Oel, womit ich salbe, ἔλαιον χρίσματος das Oel, womit ich gesalbt werde. χρῖσμα absolut gebraucht, bedeutet also (vgl. mit

unsrer Stelle 2. Mos. 30. 25: ἔλαιον χρῖσμα ἅγιον) das womit gesalbt ist oder gesalbt wird, das Salböl. Gehn wir von der Anwendung des Wortes zu dem Gehalt des Symbols, so hat man unsre Stelle durch den Hinweis auf 1. Petr. 2. 9 erklären wollen: βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιόν ἐστε, so dass durch χρῖσμα die Würde und Hoheit des Christenstandes bezeichnet wäre. Aber diese Deutung passt nicht in den Zusammenhang: wie kam der Apostel hier ganz unvermittelt, ohne Anhalt im Vorigen und Folgenden, auf solchen Hinweis? Dazu kommt, dass nach dem Schluss des Verses hier vom Wissen der Wahrheit die Rede ist, dass also weder der priesterliche noch der königliche Beruf der Christen in Betracht käme sondern der prophetische, und gerade dieser kann durch χρῖσμα nicht bezeichnet werden. Denn im A. Bd. wurden wohl Priester und Könige, nie aber Propheten gesalbt. Freilich kommt der Ausdruck einmal 1. Kön. 19. 16 vor, wo es sich um die Institution des Elisa zum Propheten handelt. Aber wenn man darauf achtet, dass bei der nachher erfolgenden ausführlichen Erzählung von der Berufung des Elisa des Salbens nicht mit einem Worte Erwähnung geschieht, wenn man hinzunimmt, dass sonst nie und nirgends vom Salben der Propheten die Rede ist: so wird man es vorziehen das מָשַׁח in der citirten Stelle aus einer Breviloquenz zu erklären. Der Herr befiehlt zwei Könige zu salben und dadurch zu ihrem Amt zu weihen, bei der Erwähnung des Elisa ist dann aus dem Begriff des Salbens der andere des Weihens herauszunehmen und der Ausdruck bildlich zu verstehen. Nach Ausscheidung dieser Stelle haben wir nicht mehr das geringste Recht das χρῖσμα in unserem Verse auf die prophetische Stellung des Christen zu beziehen. Vielmehr wird man von der Bemerkung auszugehn haben, dass im A. T. nicht nur Personen, sondern auch Sachen, z. B. Altäre, gesalbt wurden; diess sowie die Verbindung, in welche der Pentateuch das Salben mit dem ἁγιάζειν zu stellen liebt, zeigt, dass das Salben überhaupt die Aussonderung aus dem Profanen zu religiösem Gebrauch bezeichnet. Danach wird sich auch die Erklärung zu modificieren haben, dass das Salben den Empfang des heiligen Geistes bezeichnet. Allerdings wird Jes. 61, 1 diess Moment ausdrücklich ausgesprochen, aber es liegt am Tage, dass weder Altäre noch andere Geräthe diesen

Geist empfangen können. Man salbte sich zu Festen, die Salbe gehört zu den Bezeugungen der feierlichen oder erhobenen Stimmung, daher unterblieb das Salben zu Zeiten der Trauer. In diesem Sinne kommt der Begriff noch Mat. 6, 17 vor. In Folge dessen wird alles das gesalbt, was aus der gewöhnlichen, profanen Welt irgend heraustritt und in Gemeinschaft mit Gott stehn will. Dass ein Gegenstand dem Bereich des Creatürlichen entnommen werden, in Verbindung mit Gott treten soll, ist die Grundbedeutung des Salbens. Bei dem Steine, den Jacob salbt, hat Gott sich ihm geoffenbart und als Stätte solcher Offenbarung markiert er ihn durch das Oel. Der Altar, der gesalbt wird, wird dadurch als ein heiliges Land bezeichnet, auf dem Gott mit den Menschen und sie durch ihr Opfer mit ihm in Verbindung treten wollen. Werden nun Personen gesalbt, ausgesondert aus dem Profanen zum Dienst und zur Offenbarung Gottes, so geschieht das allerdings dadurch, dass der Geist Gottes in ihnen wirkt und so wird in solchen Fällen das Salben zugleich Symbol der Geistesmittheilung, aber es ist das nur eine Consequenz des Grundbegriffes, der Aussonderung aus dem Profanen, die Grundbedeutung ist überall dieselbe; χρίειν ist also der symbolische Ausdruck für ἁγιάζειν. Und grade an unsrer Stelle ist der Ausdruck nur begreiflich, wenn er in der angebenen Weise verstanden wird. Allerdings ist χρῖσμα hier augenscheinlich vom Empfang des Geistes gebraucht, denn das εἰδέναι πάντα, εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν, die Herleitung des Salböls von dem Heiligen, die Consequenz des μένειν ἐν αὐτῷ, das Alles erinnert gar zu sehr an die Auseinandersetzungen des Herrn über den Parakleten, den er senden werde, der die Aufgabe hat ὁδηγεῖν εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν Evang. 16, 13, dessen Ausgehn vom Vater und Sohn dort gelehrt wird, und der das μένειν ἐν αὐτῷ vermittelt. Aber andererseits wird doch dadurch durchaus nicht klar, warum Johannes hier den heiligen Geist grade als χρῖσμα bezeichnet und der blosse Gleichklang mit ἀντίχριστος wäre doch ein gar zu äusserlicher Grund. Ganz anders wenn man die Aussonderung aus dem Profanen als Inhalt des Symbols festhält. Von der Scheidung der Christen von der Welt, namentlich von ihrer gefährlichsten Gestalt als Antichristenthum, redet ja der Apostel. Die Scheidung ist bei der Gemeinde schon vollzogen: durch Dahinnahme des heiligen Geistes sind

sie ausgesondert von allem Ungöttlichen und Widergöttlichen und diese Bedeutung der Geistmittheilung stellt Johannes durch die Bezeichnung χρῖσμα ihnen vor die Seele. Diese Aussonderung ist ihnen ἀπὸ τοῦ ἁγίου zu Theil geworden. Wenn man beachtet, dass das χρῖσμα den Gegensatz bilden soll zu dem antichristischen Wesen, also zu der Verleugnung Christi, nicht des Vaters, so wird man auch unter ἅγιος hier den Sohn, nicht den Vater zu verstehen haben. Er, der selbst zwar in der Welt, aber nicht von der Welt war, hat auch die Seinen bewahrt, dass sie nicht der Welt anheimfallen, Ev. 17. 16. ff. Ueberhaupt giebt der Inhalt des hohenpriesterlichen Gebets uns den Beweis für die Richtigkeit unsrer Erklärung. Was hier bildlich durch das χρίειν ausgedrücht wird, heisst dort mit eigentlichem Ausdruck ἁγιάζειν. Und wie hier das Entnommensein aus der Lüge, das Kennen der Wahrheit der Inhalt des χρῖσμα ist, so dort die ἀλήθεια das Bereich, in dem sie ἡγιασμένοι sind.

Denn nicht nur factisch ist die Gemeinde durch das Salböl des Geistes von der Welt getrennt sondern auch theoretisch: sie wissen durch des Geistes Kraft selbst Wahrheit und Lüge zu unterscheiden: οἴδατε πάντα, setzt der Apostel hinzu. Was so rein
formal durch πάντα angegeben ist, wird nun materiell als ἀλήθεια V. 21.
bestimmt: diese ist der concrete Inhalt des πάντα, sie giebt den Inhalt des εἰδέναι an, wie πάντα den Umfang. Die ἀλήθεια haben wir zu 1, 6 als die gesammte Fülle alles realen Sinns, welche in Gott wohne, erkannt, als das πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. So auch hier: weil die Christen das χρῖσμα haben, aus der Welt in die Gemeinschaft des Gottesreiches eingeführt sind, darum haben sie auch ein Wissen um alles das, was in diesem Gottesreich zu finden ist, kennen die Fülle der Güter, Mächte, Kräfte, die darin wirken, — und das zusammen ist die ἀλήθεια. Und zwar wissen sie Alles und also πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, weil in dem Gottesgeist, den sie haben, diese Fülle beschlossen liegt, sein Besitz also, wenn auch noch so potentiell, dieses Wissen einschliesst. Aber noch eine andere Seite hat das εἰδέναι πάντα und sie giebt der Schluss des Verses an. Καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Das καὶ ὅτι schliesst nämlich, wie jetzt wohl allgemein zugestanden ist, den Inhalt des folgenden Satzes als zweites, coordiniertes Moment an das Wissen der Wahrheit an. Der Satz, dass

die Christen die Wahrheit wissen, verhält sich zu dem neuen, dass sie die Unvereinbarkeit jeder Lüge mit dieser Wahrheit kennen, wie 1, 5 der Satz, dass Gott Licht ist, zu dem, dass Einsterniss in ihm keine sei. Das *εἰδέναι πάντα* schliesst auch ein Wissen von der Lüge ein, nur eben das Wissen von dem absoluten Gegensatz zwischen ihr und der Wahrheit. Da es einmal Lüge, d. h. Scheindasein, dem die wahre Realität mangelt, weil es sich von Gott dem Quell und Inbegriff der ζωή gelöst hat, giebt, so muss ebensowohl Gott wie der von Gott erleuchtete Mensch sie in sein Bewusstsein aufnehmen, nur eben absolut negierend. Und diese absolute Negation der Lüge ist es, auf der hier der Ton liegt: auf dem *πᾶν ψεῦδος* ruht das Gewicht. Das *εἰδέναι πάντα* ist nur darum hier erwähnt, um zu beweisen, dass die Christen in jedem einzelnen Falle sich des Unterschieds zwischen Wahrheit und Lüge bewusst sind, das Wissen des Ganzen soll darthun, dass jeder Theil des Ganzen im Bereich ihrer Kenntniss liegt. Es mag sich, meint der Apostel, die Lüge in einer Gestalt zeigen, wie sie wolle, im Grossen oder im Kleinen, in jedem Falle erkennt ihr sie als Lüge und wisst euch von ihr geschieden. Aber nicht die Thatsache an sich spricht er im 21. Verse aus, dass die Christen Alles, auch die Lüge als Lüge zu erkennen wissen, sondern seine feste Ueberzeugung von dieser Thatsache, aus der heraus und um deren willen er überhaupt diesen Brief schreibt: *ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οἴδατε* d. h. auf Grund, aus Veranlassung dieses Wissens habe ich geschrieben. Es ist das also dieselbe Aussage, wie wir sie V. 13c. 14 im Eingang dieses Abschnittes gefunden haben. Wie das *εἰδέναι πάντα* hier dem *ἐγνωκέναι τὸν πατέρα* dort, das *εἰδέναι ὅτι πᾶν ψεῦδος οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς ἀληθείας* hier dem *νενικηκέναι τὸν πονηρόν* dort entspricht, so auch das *ἔγραψα* hier dem gleichen Ausdrucke dort. Beide Male bezieht sich das Präteritum auf die innere Conception des Briefes, von welcher der Apostel als einer historischen, dem äusseren Acte des Schreibens vorangehenden Thatsache redet; beide Male würden wir übersetzen können: ich habe mich ans Schreiben gemacht. Und in der That ist die Erinnerung an diese Voraussetzung des Briefes wie vor unserem Abschnitt so an dieser Stelle insonders überaus motiviert. Von der schlechthinnigen Abkehr von dem *κόσμος* wird gehandelt: sie aber setzt voraus, dass schon eine Trennung der Leser von demselben Platz

gegriffen hat; wäre diess nicht der Fall, sollte erst dazu Anstalt getroffen werden, so müsste der Apostel ganz anders schreiben, etwa in der Art, wie Paulus im ersten Theil des Römerbriefes über die Sünde und ihre Verderben bringende Macht redet. Wer aber zum μένειν ἐν τῷ φωτὶ ermahnen will, muss das εἶναι ἐν τῷ φωτὶ voraussetzen. Und an unsrer Stelle insonders will er die Gemeinde vor jeder Berührung mit den Antichristen warnen. Das setzt aber voraus, dass sie das antichristische Wesen auch in seinen feinsten Aeusserungen und Verzweigungen (πᾶν ψεῦδος) erkennen können.

Der Satz, dass πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν, scheint auf den ersten Blick so überaus klar und selbstredend, dass er höchstens der logischen Vollständigkeit halber noch ausgesprochen zu werden braucht. Aber so sehr er dem theoretischen Bewusstsein einleuchtet, so wenig beherrscht er das praktische. Dadurch ist ja bei den Christen überhaupt nur Sünde möglich, dass man vergisst, dass jede, auch die kleinste Lüge (im Sinne des Johannes das Wort genommen) von der Wahrheit ausschliesst. Und wie wichtig ist der Satz! Es folgt daraus, dass πᾶν ψεῦδος unmittelbar in Gemeinschaft mit dem Antichristenthum bringt.
Diess ist die Consequenz, die V. 22 gezogen wird. Es kommt V. 22.
Alles darauf an den Artikel in dem Satze τίς ἐστιν ὁ ψεύστης; richtig zu verstehen. Der Parallelismus mit dem ὁ ἀντίχριστος im zweiten Verstheile könnte es nahe legen unter dem Lügner von vorn herein den Antichristen selbst zu verstehen und den Artikel zu übersetzen: wer ist der einige rechte Erzlügner? Aber dabei ist der Zusammenhang mit dem Vorigen sehr lose. Es empfiehlt sich daher ὁ ψεύστης einfach zurückzubeziehen auf die letzten Worte des 21. Verses und ὁ ψεύστης in Correlation mit dem πᾶν ψεῦδος zu setzen. Im Vorigen war ausgesprochen, jede Lüge gebe Zeugniss, dass die ἀλήθεια keinen Raum im betreffenden Menschen habe. Das führt denn weiter zu der Frage: wer macht sich denn solches ψεῦδος theilhaftig, worin besteht sein Wesen, dass es so schreckliche Consequenz in sich schliesst? Antwort: das ist der Lügner — der Artikel bezeichnet also den Lügner als die Person, von der soeben die Rede war, — und das ist sein Wesen, dass er Jesum als den Christ nicht anerkennt. In assertorischer Form würde also der Satz heissen οὐκ ἔστιν

ψεύστης εἰ μὴ κτλ. — Und die Frageform ist gewählt, um den in Rede stehenden Satz dem Leser als einen selbstverständlichen, in seinem eignen Bewusstsein ruhenden zu bezeichnen, über den kein Streit oder Zweifel sein kann. Das Wesen und bewegende Princip jeder Lüge (πᾶν ψεῦδος V. 21) wird hier angegeben. In dem ἀρνεῖσθαι besteht es: das ist mehr als blosses Verneinen; es drückt vielmehr aus, dass die Verneinung auf Grund entgegenstehender, besserer Ueberzeugung stattfindet. Man vergl. Ev. 1, 20, wo es vom Täufer heisst: ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, d. h. er gab der von ihm wohl erkannten Wahrheit die Ehre. Also die Verleugnung Jesu als des Christus ist das Wesen jeder Lüge. Zwei Fragen erheben sich: die eine, inwiefern diess als Grundwesen der Lüge bezeichnet werden kann, die andere, inwiefern diess sogar als die einzige Lüge (εἰ μὴ) gelten soll. Die erste Frage erledigt sich leicht. Ist nämlich Jesus die Wahrheit und zwar eben darum, weil er der Messias, der mit dem Geist von Gott ohne Mass Gesalbte ist, so ist die Leugnung seiner Messianität nicht nur ein Abwenden von einer Wahrheit, sondern der Bruch mit aller Wahrheit, weil eben die ganze Wahrheit sich in ihm concentriert und es gar kein andres Mittel giebt zur Wahrheit zu gelangen als ihn. Schwieriger aber ist die andre Frage, inwiefern diess als die einzige Lüge gelten kann, da mit Anerkennung der Messianität Jesu sich doch noch manche Lüge auf anderem Gebiet verbinden kann. Aber doch nur scheinbar, so lange man jene Anerkennung als eine rein verstandesmässige, theoretische denkt, was bei Johannes nie der Fall ist, der ja V. 14 das ἐγνωκέναι τὸν Θεὸν unmittelbar mit dem νικᾶν τὸν πονηρὸν verbindet. Sobald man aber das Bekenntniss zu Christo als die Lebensmacht fasst, welche den ganzen Menschen beherrschen soll, so ist natürlich πᾶν ψεῦδος, jede Gemeinschaft mit dem Ungöttlichen, eine Entfernung von Christo, eine Verleugnung desselben als des Messias, d. h. dessen, der das χρῖσμα οὐκ ἐκ μέτρου hat, die volle und ganze Wahrheit ist. Grade so gut wie die kleinste Abweichung in der Peripherie eines Kreises die ganze Figur keinen Kreis mehr sein lässt, die Herrschaft des Centrums zerstört, so ist die kleinste Lüge eine Zerstörung der Herrschaft Christi.

Jede Lüge, sie sei sonst beschaffen wie sie wolle, hat also zu ihrem Wesen die Verleugnung des Gottessohnes. Damit aber

ist jede Lüge, das ist der fernere Satz des Apostels, auch Theilnahme an dem antichristischen Wesen, denn das *ἀρνεῖσθαι ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός*, ist ja dessen eigenthümliches Merkmal. *Ὁ ψεύστης*, d. h. nach der gegebenen Erklärung jeder, der mit der Lüge in Verbindung tritt, verleugnet Christum und also ist Lüge und antichristisches Wesen und Lügner und Antichrist eins und dasselbe. Und um diese Identität beider noch schärfer hervorzukehren, wiederholt der Apostel nach dem *οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος* noch einmal in Form einer Apposition den gemeinsamen Inhalt des *ψεύστην εἶναι* und *ἀντίχριστον εἶναι: ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*. Allerdings ist der Satz, den wir so gewonnen haben, von einer so schneidenden Schärfe, dass er überaus befremdend klingt. Aber zunächst ist klar, wie derselbe der dringendste Grund ist, den man für die Ermahnung finden kann, sich von den Antichristen zu scheiden: wer im Geringsten von der *ἀλήθεια* abweicht, der entfällt damit der Gemeinschaft mit Christo, hat denselben verleugnet und ist ein Glied des Antichrists geworden. Und auch abgesehen von dem Zusammenhang unsrer Stelle ist diese Lehre der ganzen johanneischen Anschauung überaus entsprechend. Es giebt keinen Apostel, der die Scheidung zwischen Welt und Gottesreich mit solcher Consequenz durchführt wie der unsre. Wir werden in der Erläuterung des dritten Capitels darüber des Weiteren zu reden haben. Gewöhnlich nennt man Antichristen nur solche Menschen, bei denen das christusfeindliche Princip offen hervorgetreten ist und die unbedingt Herrschaft über ihr Leben übt. Hier aber wird ausgeführt, dass jedes *ψεῦδος* diess Princip involviere und daher innerlich zum Antichristen mache. Noch bedeutender wird das Gewicht der vom Apostel aufgestellten Sätze durch den völligen Mangel an Conjunctionen: weder ein *γὰρ* verbindet die erste Vershälfte mit dem 21. Verse noch ein *δέ* die zweite Hälfte mit der ersten; wie Posaunenstösse fallen die Sätze in die Seele des Lesers. Ohne Cement und darum doch nur um so schärfer in einander gefügt wie eine cyklopische Mauer.

Ein neues Moment hat der Apostel am Schlusse des 22. V. 23.
Verses herbeigebracht, welches in dem Vorigen noch nicht begründet war: die Aussage, dass der Antichrist nicht nur den Sohn sondern auch den Vater leugne. Dieser Gedanke wird im 23.

Verse nun ausdrücklich noch einmal betont, um durch die aufmerksame Erwägung als Wahrheit erkannt zu werden. Wenn nämlich Gott nie Jemand gesehen hat noch sehen kann, sondern allein der eingeborne Sohn ihn uns verkündet, so folgt, dass derjenige der Erkenntniss des Vaters unmittelbar verlustig geht, der den Weg verschmäht, auf dem sie allein zu finden ist; wenn Christus als *ἀπαύγασμα* des Vaters ebensowohl die Wahrheit ist wie der Vater, so folgt, dass, wer den Einen nicht hat, auch den Andern nicht haben kann, denn sonst würde er die Wahrheit zugleich haben und nicht haben. Dass der Erlöser aber hier wie schon am Schluss des vorigen Verses nicht *Χριστὸς* heisst, sondern *υἱός*, das hat seinen Grund einfach in der Gegenüberstellung gegen den Vater. Zugleich wird durch die Wahl dieser beiden Ausdrücke auf die unbedingte und nothwendige Zusammengehörigkeit beider hingewiesen, die bewirkt, dass man nie des Einen ohne den Andern theilhaft sein kann. Und weil diess eine innere Nothwendigkeit ist, so tritt sie in jedem einzelnen Falle ein: *πᾶς ὁ ἀρνούμενος*, unmittelbar verfallen also auch die Gemeindemitglieder dem Gericht dieses Satzes, wenn sie an der Lüge sich irgend betheiligen. Aber freilich hat dieser ernste Satz auch eine lichte Kehrseite: sie bringt die zweite Vershälfte bei: *ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.* Augenscheinlich ist *ὁμολογεῖν* der Gegensatz zu dem *ἀρνεῖσθαι* des vorigen Verses, aber an die Stelle des ausführlichen *ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς* oder *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* tritt das einfache *τὸν υἱόν.* Denn wer in Jesu nicht den Gottessohn sieht, der erkennt nicht etwa ein anderes Wesen als Gottessohn an, sondern er leugnet überhaupt das Dasein eines Gottessohnes. Niemand, der die kirchliche Christologie bestreitet, hat jemals die kirchliche Trinitätslehre angenommen.

V. 24. So hat also der Apostel die Gemeinde auf die Wirksamkeit der Antichristen hingewiesen, hat sich ferner auf ihre eigene Erkenntniss der Wahrheit zu dem Zwecke berufen, um von ihnen selbst das Geständniss zu erlangen, dass sie durch jede Abweichung von der Wahrheit selbst in die antichristische Gemeinschaft gezogen werden. Es bleibt jetzt nur noch übrig, die praktische Folgerung aus diesen Prämissen zu ziehen: so hütet euch vor jeder Abweichung von der Wahrheit, oder wie er sie positiv gestaltet: haltet fest an der Gemeinschaft mit Gott, in welcher ihr gesichert

seid vor allen μεθοδείαις τοῦ πονηροῦ. Asyndetisch — denn das οὖν der rec. ist zu streichen — und doch mit besonderer Markierung des Gegensatzes durch das absolut voraufgestellte ὑμεῖς beginnt der Apostel. Ausdrücklich ist zwar in den letzten Worten kein Gegensatz zu dem ὑμεῖς enthalten, wohl aber dem Sinne nach, indem die ganze vorige Auseinandersetzung von dem Wesen des Antichristen handelte. Es ist demnach das ὑμεῖς nicht auf ἠκούσατε zu beziehen, denn dadurch würde das Hören der Leser in einen völlig unerfindlichen Gegensatz zum Hören Andrer gestellt, sondern auf das μένειν des Hauptsatzes, so dass es sachlich dem ἐν ὑμῖν desselben gleichsteht. Das, was sie gehört haben, sollen sie festhalten: das Object ist ganz allgemein angegeben, erhält aber seinen concreten Inhalt durch den Zusammenhang, nach welchem die Lehre, dass Jesus der Christ sei, gemeint ist. Der Ausdruck ist schon 2, 7 vorgekommen, statt des allgemeinen ὅ war aber der λόγος dort das Object, die ganze Verkündigung Christi: hier ist seine Person, dort war sein Liebeswirken ins Auge gefasst, beides aber sind nur verschiedene Seiten derselben Sache. Sein ganzes Wirken war der Commentar zu seiner Person, diese der Text zu jenem. Nach dem Zusammenhange sollte man nun erwarten, dass eine ernste, qualificierte Mahnung komme vor den Antichristen sich zu hüten oder positiv gewendet, bei der Wahrheit zu bleiben. Und diess Bleiben bei der Wahrheit ist ja auch in allen folgenden Versen das beherrschende Motiv, aber es fehlt fast durchgängig die Form des Gebotes, noch mehr: es wird überhaupt das menschliche Thun so viel als möglich in den Hintergrund gedrängt. Gleich zuerst freilich hat das μενέτω die imperativische Form, aber wie beschränkt ist doch durch den Inhalt des Gebotes die menschliche Thätigkeit. Das, was sie gehört haben, was von aussen also in sie hineingekommen, das — und nun nicht etwa: das sollen sie bleiben lassen in sich, wobei doch die Christen das handelnde Subject wären, sondern: das soll in ihnen bleiben. Diese Wendung des Gedankens, die um so mehr beabsichtigt erscheint, als das ὑμεῖς zu Anfang auf eine Thätigkeit der Gemeinde führt, soll augenscheinlich auch das μένειν von dem Inhalt der Verkündigung ableiten, nicht die Gemeinde soll bei dem Worte bleiben, das sie gehört, sondern das Wort bei ihr. Dasselbe Wort, das sie zu

Christen gemacht hat, das soll sie auch bewahren; der Gemeinde eigne Thätigkeit tritt ganz in den Hintergrund: nur darin besteht sie, dass sie des Wortes Kraft nicht hindere. Der Sache nach ähnlich ist es, wenn der Apostel Paulus die Thessalonicher ermahnt: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, nur eine negative Thätigkeit, ein Gewährenlassen ist von unserer Seite nöthig. Ganz ebenso wird in der zweiten Vershälfte das Bleiben in Gott nicht als Gebot, sondern als unausbleibliche, natürliche Folge des Vorigen hingestellt; endlich V. 27 die Benöthigung zu irgend einem Gebote ausdrücklich bestritten. Das Alles stimmt nun auf das Freundlichste mit der Anlage des ganzen Abschnitts überein. Nicht nur der Christenstand der Gemeinde im Allgemeinen, sondern auch speciell das Bleiben des Wortes Gottes in ihr (V. 14) bildet die Präsupposition desselben, ja es war das νικᾶν τὸν πονηρὸν ausdrücklich als Folge davon hingestellt. So ist denn die Ermahnung des Apostels eine mehr negative: verkümmert diese Wirksamkeit nicht, hütet euch nur vor allen Störungen derselben, alles Andre wird diess Wort, das in euch gepflanzt ist, selbst vollbringen. Wenn dieses in ihnen bleibt, so wird das die Folge haben, sagt die zweite Vershälfte, dass sie im Sohne und im Vater bleiben. Dieses Doppelverhältniss, das μένειν ἐν αὐτῷ und das μένειν der Worte Gottes ἐν ἡμῖν, kommt auch im Evangelium vor. Vgl. 15, 7: ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ἡμῖν μείνῃ κτλ. Und da das Wort Christi nicht als todter Buchstabe in Betracht kommt, sondern als Träger des Geistes Christi, als durchwirkt und erfüllt von diesem Geiste, so sind diese Ausdrücke parallel mit Ev. 15, 4, 5, wo dem μένετε ἐν ἐμοὶ das κἀγὼ ἐν ὑμῖν entspricht. Dass nun diese Doppelausdrücke in der That zwei verschiedene Seiten derselben Sache sind, ihnen ein realer und nicht bloss dialektischer Unterschied zu Grunde liegt, das zeigt schon das Causalitätsverhältniss, in welches hier der eine zu dem andern gestellt ist. Den Unterschied aber scharf aufzufassen wird dadurch erschwert, dass im Evangelium stets unser Bleiben in Gott als das *prius* hingestellt wird, während an unserer Stelle die Sache umgekehrt steht. Machen wir uns das Verhältniss der beiden fraglichen Ausdrücke an einer anderen, scheinbar abliegenden Anschauung klar, die aber doch zu der unseren sich nur verhält wie Bild zur Sache. Durch die ganze Schrift A. und N. Bds.

zieht sich die Doppelanschauung, dass wir einerseits ein Tempel seien, in dem Gott wohne, und dass wir andrerseits im Tempel Gottes selber wohnen. Im letzteren Falle ist Gott oder sein Tempel, der doch nur als die Offenbarungsstätte seines Wesens in Betracht kommt, der Ort, wo wir Ruhe, Friede, Sicherheit, Leben finden: es wird so also ausgedrückt, was wir an Gott haben; er ist der Gebende, wir die Nehmenden; er der Active, wir die Passiven. Werden wir umgekehrt als der Tempel betrachtet, in dem Gott wohne, so kommen wir als diejenigen in Betracht, in welchen Gott wirkt, als die Organe seines Willens; es wird also — paradox zu reden — das bezeichnet, was er an uns hat; wir sind die Activen. Ebenso bei den Ausdrücken unseres Verses, die nur der rein geistige Ausdruck für die eben betrachtete bildliche Anschauung sind. Bleiben wir in Gott, so ist er das eigentliche und wesenhafte Subject, wir sind ein Theil seines Ich: aus seiner Fülle nehmen wir Alles, haben gar kein selbständiges Leben; bleibt er in uns, so sind wir selbst das wesentliche Subject, er wird ein Theil unseres Ich, insofern in unserem Thun sein Wille zur Geltung kommt. So wird klar, warum an unsrer Stelle jenes als das Erste hingestellt wird. Der Anfang des Verhältnisses liegt ja nicht auf unsrer, sondern auf Gottes Seite: das Wort Christi und durch dasselbe sein Geist wird eine Macht in uns, *μένει ἐν ἡμῖν*, und je mehr so der ganze Christus in uns eingeht, desto mehr und desto inniger vermählen wir uns dann wieder mit ihm, gehn in ihm auf: *μένομεν ἐν αὐτῷ*.. So ist der historische Hergang, dennoch aber kann mit Recht Ev. 15, 4 f. die Reihenfolge umgekehrt werden: dort nämlich werden die Jünger als schon in der Gemeinschaft Christi stehend betrachtet, die Worte *καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον μου* geben ja ganz wie hier das Wohnen des *λόγος* in ihnen als die erste Stufe an; dann aber tritt das *μένειν ἐν αὐτῷ* als Folge ein und durch dieses wird wieder das Bleiben Christi in den Jüngern gestärkt und genährt. Es ist ein fortdauernder Wechsel: das Bleiben Christi in den Menschen befördert ihr Bleiben in ihm, dieses dann wieder jenes und so fort. Wenn man der Heilsverkündiung, dass Jesus der Christ ist, damit aber dem Walten Christi selbst im Menschen ihre volle Machtentfaltung lässt! — *ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἠκούσατε* —, dann ist man vor jeder Befleckung vor dem Antichristenthum sicher, ja mehr noch, die Ge-

meinschaft mit Gott wird immer steter und völliger, und zwar die mit dem Sohne und dem Vater. Im 22. Verse stand der Vater voran, hier der Sohn. Das ist kein gleichgültiger Zufall. Oben wurde der Vater vorangestellt, weil der Apostel damit das letzte Ziel vor Augen stellen wollte, von dem die antichristische Lüge abführt, zu dem die Treue hingelangt; hier steht der Sohn voran, weil das Bleiben in ihm das Mittel ist, zu diesem Ziele zu gelangen.

V. 25. Und nun kann der Apostel seine Darlegung als vollendet und abgeschlossen ansehen; er macht den Schluss, indem er das Bleiben in dem Herrn als das letzte Ziel und den Zweck der ganzen Heilsanstalt Christi aufweist. Denn auf das Bleiben im Herrn, d. h. auf das Vorige, bezieht sich das αὕτη im Anfang des 25. Verses. Es ist zwar richtig, dass im Allgemeinen in Sätzen, die gleich dem unsrigen gebaut sind, das Demonstrativ sich bei Johannes auf das Folgende zu beziehen pflegt, aber eine grammatische Nothwendigkeit ist es nicht und wird hier durch den Sinn verboten. Wenn nämlich αὕτη auf das Folgende bezogen wird, so ist die ζωὴ αἰώνιος sein Inhalt und der Gedanke wäre: das ewige Leben ist die uns gegebene Verheissung. Theils wäre dann der Accusativ τὴν ζωὴν ungleich härter als bei der gleich zu besprechenden Erklärung, theils würde der Apostel in dem Schluss der ganzen Periode zwei absolut neue Begriffe bringen, ἐπαγγελία und ζωὴ αἰώνιος, ohne dass über ihre Verbindung mit dem Vorigen das Geringste ausgesagt wäre. Ganz anders, wenn sich αὕτη auf das Vorige bezieht: dann ist ζωὴν αἰώνιον sachlich Apposition zu ἐπαγγελία und nur durch eine Attraction an den Relativsatz ἣν ἐπηγγείλαμεν in den Accusativ gekommen. Dann ist ferner der ebenso klare als passende Sinn: eben diess, das Bleiben in dem Herrn, bildet den Inhalt der Verheissung des ewigen Lebens, die uns Christus gegeben hat. Freilich, die Worte ἐπαγγελία und ἐπαγγέλλειν sind dem johanneischen Idiom überhaupt nicht geläufig und also kommt dem Ausdrucke nach das ewige Leben als Inhalt einer ἐπαγγελία Christi im Evangelium nicht vor. Wohl aber ist es durchweg das Ziel, zu dem er führen, der Zweck, den er erreichen will, und also eine durch das ganze Leben und Lehren des Herrn thatsächlich gegebene Verheissung. Namentlich kommen von den vielen Stellen, welche im Evangelium über das ewige

Leben handeln, zwei in Betracht. Einmal das sechste Capitel, in dem Christus das Leben als Frucht von dem Glauben an ihn hinstellt, vgl. V. 40, 47, 54, in dem es dann weiter als Folge seiner Worte in Betracht kommt, vgl. V. 68 *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις*, — ganz wie auch hier das *ἀκούειν τὸν λόγον αὐτοῦ* die Voraussetzung des Bleibens in ihm bildet, welches der reale Gehalt der *ζωὴ αἰώνιος* ist. Zweitens Ev. 17, 2. 3, wo das ewige Leben darin besteht, dass *γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ* (und auf diesen Zusatz kommt es hier an) *ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν*. Diess *γινώσκειν* entspricht dem *ὁμολογεῖν αὐτὸν* in unserer Stelle. Also das ewige Leben hat der Herr als letztes Ziel seines Wirkens hingestellt, dazu will er jeden Einzelnen führen und darum heisst es die Verheissung, welche er gegeben hat. Und diese Verheissung hat sich nun nach unserem Verse erfüllt, diess ewige Leben haben wir erhalten, indem wir in ihm und er in uns bleibt (das der Inhalt des *αὕτη*). Diese Inhaltsbestimmung des ewigen Lebens ist, und das ist die Probe ihrer Richtigkeit, dieselbe, wie sie schon in der Einleitung zu unserem Brief gegeben war, nämlich 1, 3, wo die Gemeinschaft mit Vater und Sohn als ihr Inhalt gesetzt war. Es erhellt auch aus der Betrachtung unsrer Stelle, wie nothwendig es ist, das *αἰώνιος* nicht als einen metaphysischen, sondern als einen ethischen Begriff aufzufassen: nicht die Ueberzeitlichkeit, sondern die Göttlichkeit des Lebens wird durch den Ausdruck bezeichnet.

Schon der Umstand, dass der Apostel im 25. Verse auf dem- V.26.27.
selben Punkte angelangt ist, von welchem er ausgegangen, zeigt, dass die bisherige Erörterung zu ihrem Schlusse gediehen ist, näher: da nicht zu dem Ausgangspunkt des letzten Abschnittes (von V. 13c an) die Rede zurückkehrt, sondern zu dem Anfang des ganzen Briefes (man vergleiche mit der *ζωὴ αἰώνιος* V. 25 die Erwähnung derselben in 1, 2, mit dem *μένειν ἐν αὐτῷ* die *κοινωνία μετ' αὐτοῦ* 1, 3) so folgt, dass die Entwickelung seit 1, 5 jezt zu ihrem Ende gekommen ist. Aber wie die beiden früheren Abschnitte des jetzt zu Ende gehenden ersten Haupttheiles, so hat auch dieser dritte am Schluss ein zusammenfassendes Resume, V. 26, 27. Bis hierher (*ταῦτα*) hat der Apostel den Gemeinden von den Antichristen geschrieben. *Ταῦτα* bezieht sich nicht auf die Kürze der Auseinandersetzung („nur so viel"), auch nicht auf

den Inhalt derselben („diess und nichts Anderes, das etwa auch noch zu sagen wäre") sondern es stellt das Vorige in Gegensatz zu dem Folgenden, was der Apostel zu schreiben beabsichtigt. Wie der Abschnitt 2, 3—11 von der Bruderliebe handelt, obwohl zuerst ganz allgemein von dem Bewahren der göttlichen Gebote die Rede ist, so ist der Inhalt dieses Abschnittes das Antichristenthum, obwohl zuerst (V. 15—17) von dem *κόσμος* im Allgemeinen geredet ist, dessen Ausgestaltung das Antichristenthum ist. Die Antichristen kommen aber in Betracht als *πλανῶντες ὑμᾶς*: sie haben die Gemeinde an der Wahrheit irre machen und dadurch zur Rückkehr in die Welt irre leiten wollen: das war der praktische Ausgangspunkt der ganzen Exposition. Gegen dieses verführerische Treiben hat die Gemeinde nach der vorangehenden Erörterung eine Waffe in dem *χρῖσμα*: und daher wird auch diess recapitulierend wieder herangezogen. Selbst in der Form ist die Recapitulation der Erörterung selbst gleich: auch hier haben wir das absolut voraufgestellte *ὑμεῖς*; auch hier ferner den Mangel an jeder qualificierten Forderung. Das heilige Salböl, welches sie empfangen haben, das sie der Welt entnommen hat, ist eine bleibende Macht in ihnen, — denn *ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ Θεοῦ*, — macht jede, auch apostolische Belehrung überflüssig. Hat doch der Herr selbst den Jüngern versprochen, dass der Paraklet sie in alle Wahrheit leiten werde. Die Untrüglichkeit dieser Belehrung ist Gegenstand des zweiten Kolons in unserem Verse. Dieses zweite Kolon (*ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος*) verhält sich zu dem dritten wie der allgemeine Satz zur concreten Anwendung. Nicht nur das *περὶ πάντων* giebt jenem die allgemeine Färbung, das *μένειν ἐν αὐτῷ* diesem die specielle, sondern auch das Präsens *διδάσκει* zeigt, dass in dem zweiten Kolon ein allgemeiner Satz vorliegt, während *ἐδίδαξεν* eine bestimmte geschichtliche Einzelthatsache aus dem Bereich dieses Satzes hervorhebt. Damit ist bewiesen, dass die Worte *καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς* nicht blosse Reassumtion des *ἀλλ' ὡς κτλ.* sind, dass also *καὶ ἀληθές ἐστι κτλ.* nicht Paranthese ist, sondern Nachsatz zu dem Satze mit *ὡς*. Allerdings ist es überaus hart, das doppelte *καὶ* als „sowohl als auch" zu fassen, denn dass etwas wahr und nicht falsch ist, ist ja wesentlich Eine Eigenschaft, die nur nach zwei verschiedenen Seiten

bezeichnet ist, während „sowohl als auch" zwei in sich differente Begriffe voraussetzt. Aber diese Fassung des ersten καὶ ist ja durchaus nicht geboten; vielmehr ist das erste durch „auch" zu übersetzen: es soll die Congruenz zwischen der Aussage des χρῖσμα und dem realen Sachverhalt, zwischen dem διδάσκειν und dem ἀληθὲς εἶναι markieren. Das folgende καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος ist echt johanneisch: es ist die Eigenthümlichkeit des Apostels, jeden Begriff durch die Herbeiziehung seines Gegensatzes ins Licht zu stellen. Dieses διδάσκειν des χρῖσμα ist wahr und Lüge giebt es nicht darin, so dass ἔστι kraft seiner besondern Betonung einem ἔνεστι gleichkommt. So hat also der Apostel im ersten Kolon des Verses die Thatsache reassumiert, dass das χρῖσμα die Gemeinden belehre, im zweiten ausgesagt, dass diese Belehrung durchweg wahr sei; im dritten zieht er nun die praktische Folgerung, dass bei dem Inhalt der hier in Rede stehenden, hier gerade behandelten Belehrung, (so der Aorist ἐδίδαξεν), die Gemeinde bleiben solle. Das μενεῖτε der rec. würde zwar zu dem Ton des ganzen Abschnitts trefflich stimmen, in dem der Apostel das μένειν weniger gebietet als in seiner inneren Nothwendigkeit aufweist; aber das imperativische μένετε ist durch die Handschriften zu stark beglaubigt, und es ist ja auch begreiflich, dass am Schluss des Ganzen der im Vorigen latitirende Imperativ einmal ausdrücklich hervortritt.

Blicken wir nun auf den vollendeten ersten Haupttheil des Briefes zurück. In drei Theilen vollendet er sich, deren jeder wieder drei Absätze enthält, zwei lehrende, einen mahnenden oder recapitulierenden. Der erste Theil leitet aus dem φῶς εἶναι Gottes den Act unsrer Gemeinschaft mit Gott ab, und zwar nach den beiden Seiten des ἐν φωτὶ περιπατεῖν und des ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας; der zweite die Art unsrer Gemeinschaft mit den Brüdern, und zwar als Gehorsam gegen die ἐντολαὶ Θεοῦ, wie als Nachfolge des Wandels Christi. Der dritte Abschnitt weist auf die Feindschaft hin, welche zwischen Gottesreich und Welt besteht, und zwar die Feindschaft des Gottesreiches sowohl gegen die Welt im Allgemeinen wie gegen die antichristische Ausprägung derselben, um zum Bruch mit ihr oder positiv zum Bleiben in Gott zu ermahnen. Dass die beiden ersten Theile die Entwickelung aus dem Grundgedanken Θεὸς φῶς sind, ist an seinem

Ort schon nachgewiesen; aber auch bei dem dritten ist es der Fall, nur dass er die negative Seite von 1, 5 ins Auge fasst: καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Dieser durchgängige Gegensatz zwischen beiden, welcher auch die leiseste Berührung verbietet, ist Gegenstand der Erörterung in 2, 13—27. Κόσμος und ἀντίχριστος sind nur Wechselbegriffe von σκοτία.

V.28.29. Wir haben im Gegensatz zu der heute üblichen Ansicht vorausgesetzt, dass V. 28 schon zum folgenden Theile des Briefes gehört. Schon der Umstand macht diess wahrscheinlich, dass mit Ausnahme des μένειν im Anfange des Verses sämmtliche Begriffe hier neu und zum ersten Mal eintreten; es wäre aber ein schlechter Schluss, der statt das Vorige zusammenzufassen, eine Reihe neuer Gedanken einführt. Zur Gewissheit wird aber die Zugehörigkeit von V. 28 zum Folgenden, wenn man beachtet, dass die hier zum ersten Mal eintretenden Begriffe die in dem Folgenden immer wiederkehrenden constitutiven Elemente sind. So wird das φανεροῦσθαι 3, 3—8 wieder aufgenommen; das παῤῥησίαν ἔχειν wird 3, 21; 4, 17; 5, 14 erörtert; das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην bildet den Grundbegriff der ersten zehn Verse des folgenden Capitels; das ἐξ αὐτοῦ γεγεννῆσθαι wird nicht nur in dem τέκνα Θεοῦ 3, 1 wiederholt sondern auch von 3, 24 an des Näheren betrachtet. Der alles entscheidende Hauptgrund aber ist, dass der in V. 28 ausgesprochene Gedanke in ähnlicher Weise das Thema für das Folgende bildet wie 1, 5 für das bisher Betrachtete; das aber wird sich erst durch den weiteren Verlauf unsrer Erörterung zeigen. Haben wir in V. 28 den Anfang eines neuen Theiles, so folgt, dass der Ton nicht auf dem μένειν zu Anfang ruht, sondern auf dem darauf folgenden Absichtssatz. Jenes stellt nur den neuen Theil in Zusammenhang mit dem Vorigen, dieser weist den Fortschritt des Gedankens auf. Der Zweck des Bleibens in Gott, als des Endpunktes der bisherigen Entwickelung, ist positiv und negativ angegeben, jenes durch παῤῥησίαν ἔχειν, diess durch μὴ αἰσχυνθῆναι. Beide Begriffe erhalten ihre nähere Bestimmung durch die Zusätze ἐὰν φανερωθῇ und ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. Dass beide Ausdrücke sich hier auf die Wiederkunft des Herrn beziehen, liegt am Tage. Aber es will beachtet sein, dass φανεροῦσθαι von der Erscheinung Christi zum Gericht bei den übrigen N. T.lichen Schriftstellern nie vorkommt, sondern dieselbe stets durch ἀποκαλύπτεσθαι be-

zeichnet zu werden pflegt, während bei Johannes wiederum diess Wort nie in solchem Sinne vorkommt (auch nicht Apok. 1, 1), sondern stets φανεροῦσθαι. (Das Substantivum φανέρωσις findet sich bei Johannes überhaupt nicht). Ferner wird zur Klärung der Sache die Erinnerung beitragen, dass 3, 8 dasselbe φανεροῦσθαι auch von der Erscheinung Christi im Fleisch gebraucht wird. Der eben erörterte Sprachgebrauch ist nicht ein blos zufälliger, sondern hat innere Gründe. Ἀποκάλυψις bezeichnet nämlich in der heiligen Schrift durchgängig eine Offenbarung, welche auf ausserordentliche Weise, durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes zu Stande gekommen ist, eine durchaus neue Entwickelung. In φανεροῦσθαι ist diess Moment des durchaus Neuen, des Ausserordentlichen an sich weder gesetzt noch negiert; aber durch den bestimmten Gebrauch von ἀποκαλύπτειν gewinnt in φανεροῦν die Anwendung die Oberhand, dass die Offenbarung als Entwickelung eines bestimmten Keimes, als eine im Vergleich zur ἀποκάλυψις natürliche, ordentliche Entwickelung betrachtet wird. Diess der biblische Gebrauch. Daraus ergiebt sich, wie gewöhnlich in der Schrift von der doppelten Erscheinung Jesu im Fleisch und zum Gericht als von einer ἀποκάλυψις die Rede ist: jene war ja in der That nicht ein Ergebniss der bisherigen Entwickelung, sondern mehr als irgend etwas Anderes eine unmittelbare, ausserordentliche Gottesthat, eine ganz neue Schöpfung, und diess wird nicht weniger uns als eine überraschende, rein durch göttliche Causalität eintretende Katastrophe dargestellt, deren Ertrag ein neuer Himmel, eine neue Erde sein werde. So nahe liegend nun hier die Anwendung von ἀποκάλυψις ist, so begreiflich ist es doch, dass gerade Johannes von den beiden in Rede stehenden Facten nie diess Wort, sondern stets φανεροῦσθαι gebraucht. Wir haben schon öfters bemerkt, dass er es liebt, die in der Gegenwart liegenden Keime der Zukunft herauszuheben und es liegt in dieser Eigenthümlichkeit, dass dadurch der Unterschied von Gegenwart und Zukunft von einem absoluten zu einem relativen herabgedrückt wird, dass also, wo es sich um eine Offenbarung handelt, er diese weniger als ἀποκάλυψις, als etwas gänzlich Neues, auf rein göttlicher Causalität Beruhendes darstellt, denn als ein φανεροῦσθαι, ein Sichtbarwerden längst wirksamer Potenzen. Wenn Johannes nun Ev. 1, 3 die Wirksamkeit des λόγος schon in der

Schöpfung und seit der Schöpfung als eine Wirksamkeit des φῶς erkennen lehrt, so muss es ihm nahe liegen, die Erscheinung des Herrn im Fleisch nicht als ganz Neues, als ἀποκάλυψις, sondern als φανέρωσις zu betrachten, wie er das in der That in unserem Briefe 1, 2; 3, 8 thut. Und ebenso wird dem Apostel, der in dem Unglauben sich schon das Gericht vollziehen sieht, der die Auferstehung stets als ein Gegenwärtiges (vgl. mit Ev. 5, 25 namentlich Ev. 11, 25) betrachtet, das einstige Gericht nicht als durchaus Neues, d. h. nicht als ἀποκάλυψις, sondern als natürlicher Abschluss erscheinen, der nur offen zu Tage treten lässt — φανεροῦν —, was längst in geistiger, innerlicher Weise vorhanden gewesen ist. Den Tag also bezeichnet der Apostel mit ἐὰν φανερωθῇ, an dem der Herr, der allewege bei den Seinen bleiben will, seine Gegenwart allen Augen erkennbar hervortreten lässt. In dem zweiten Gliede des Absichtssatzes tritt statt des ἐὰν φανερωθῇ ein ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. Dieser Ausdruck, welcher den übrigen N. T.lichen Schriftstellern so überaus geläufig ist, kommt bei Johannes sonst nie vor. Vielleicht ist das nicht zufällig sondern hat, wenn auch dem Apostel unbewusst, seinen Grund in der eben beleuchteten Anschauungsweise desselben. Es musste ihm ja ferner liegen, das Erscheinen des Herrn als eine Ankunft zu betrachten, da er beständig dessen Bleiben in uns vor Augen hat. Dadurch ist er aber natürlich nicht verhindert, auch einmal diesen Ausdruck vom jüngsten Tage zu gebrauchen.

Wenn nun so der Herr dermaleinst in die Welt der Erscheinung eintreten wird, dann wird auch unser Verhältniss zu ihm ein offenbares werden, aller Täuschung sich entziehen. Und das μένειν ἐν αὐτῷ wird dann uns befähigen ihm gegenüber παῤῥησίαν ἔχειν. Mit Unrecht hat man gemeint, dass an unsrer und ähnlichen Stellen παῤῥησίαν den Grundbegriff des freimüthigen Redens eingebüsst habe. Bedenken wir, dass von der Erscheinung des Herrn zum Gericht die Rede ist, dass also Frage und Antwort, Anklage und Vertheidigung (vgl. Matth. 25, 34 ff.) dabei in Betracht kommen werden, so wird man für unsre Stelle wenigstens eine abgeschwächte Bedeutung in Anspruch zu nehmen nicht genöthigt sein. Wenn wir in ihm geblieben sind, so werden wir mit voller Gemüthsruhe, unbehindert durch Furcht und Zagen, die Fragen des Richters beantworten können. Das negative Ge-

genstück zur παῤῥησία bildet das αἰσχύνεσθαι. Formal ist der Gegensatz nicht ganz genau: während jenes auf die Gemüthsstimmung geht, welche wir in dem Gericht bethätigen werden, bezieht sich dieses auf das Resultat des Gerichts, namentlich vermöge des Zusatzes ἀπ᾽ αὐτοῦ. Der dem Hebräischen בּוֹשׁ מִן (vgl. z. B. Jer. 2, 36 LXX: ἀπὸ Αἰγύπτου αἰσχυνθήσῃ) nachgebildete Ausdruck bezeichnet nämlich nicht etwa die Seite, von der die Beschämung ausgeht — das würde ὑπὸ heissen —, sondern den Gegenstand, von dem man zu seiner Beschämung getrennt wird. Genau genommen würde dem αἰσχύνεσθαι ἀπ᾽ αὐτοῦ etwa auf das δόξαν καὶ τιμὴν λαμβάνειν das Paulus Römer 2, 7 als Gegensatz führen. Aber wie die παῤῥησία nur möglich ist auf Grund des Zeugnisses eines guten Gewissens, das Resulsat des Gerichtes, den guten Erfolg, also einschliesst, so schliesst auch das αἰσχύνεσθαι alsbald den Erfolg ein, nämlich die Trennung von dem Herrn.

Wenn wir den 29. Vers zunächst nur an sich betrachten, noch ganz abgesehen von seiner Stellung zum Vorigen und Folgenden, so macht er durchaus keine Schwierigkeiten. Augenscheinlich ist das Subject in dem δικαιός ἐστιν zu Anfang Gott, denn da der Sinn des Verses ist: wenn „er" gerecht ist, so seien auch nur diejenigen seine Kinder, die gerecht seien, da ferner stets im N. T. von Gotteskindschaft, nie von einem Kindesverhältniss zu Christo die Rede ist, da endlich 3, 8 wir ausdrücklich τέκνα Θεοῦ genannt werden: so ist es unmöglich unter dem δίκαιος, dessen Wesen auch wir als seine Kinder an uns tragen sollen, Christum zu verstehen. Allerdings ist im 28. Verse von Christo die Rede gewesen, aber der unmittelbare und äusserlich durch nichts markierte Uebergang der Rede vom Sohne auf den Vater kann bei Johannes nicht befremden, der beide so eng verschlungen in seinem Bewusstsein trägt, dass er nur selten es nöthig hält das Subject seiner Rede anders als durch ein Pronomen zu bestimmen. Und dieser Wechsel darf uns nicht etwa bestimmen mit V. 29 einen neuen Absatz anzufangen, denn Cap. 4, 21 finden wir ebenfalls, nachdem mehrere Verse vom Vater die Rede gewesen ist, plötzlich den Sohn durch das einfache Pronomen αὐτὸς bezeichnet. So ist also der offenbare Sinn des Verses: wenn Gottes Wesen die Gerechtigkeit ist, so muss diese selbige Gerech-

tigkeit auch das Merkmal der Gotteskindschaft sein; die Kinder müssen das Gepräge des Vaters an sich tragen. Um so schwieriger aber ist es den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden zu bestimmen, denn auf den ersten Blick scheint es ihm nicht minder an innerem Connex mit dem Vorangehenden zu fehlen wie an äusserlich grammatischer Verknüpfung. Und dennoch muss ein Zusammenhang existieren, selbst im Falle, dass unser Vers den neuen Theil begönne, denn für einen ganz neuen Anlauf ist doch das *ἐὰν εἰδῆτε* viel zu kahl; wenigstens ein *τεκνία* oder *παιδία* würde man doch erwarten. Auch hat es die Präsumtion für sich, dass der Apostel doch zu diesem neuen Theil auf irgend eine Weise durch das Vorige angeregt ist. Es sind zwei Begriffe, die hier neu eintreten, das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* und das *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ*. Wenn wir nun beachten, dass im ersten Theil des dritten Capitels V. 6 es heisst: *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει*, V. 9 derselbe Gedanke ausgedrückt wird *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ*; wenn wir ferner sehen, dass 3, 24 das *μένειν ἐν αὐτῷ* ebenso mit dem *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* verknüpft wird, wie hier das *γεγεννῆσθαι ἐξ αὐτοῦ* mit dem *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*: so werden wir in dem *γεγεννῆσθαι ἐξ αὐτοῦ* unsres Verses keinen neuen Begriff mehr finden, sondern die Wiederaufnahme des im vorigen Abschnitt oft besprochnen, nach V. 28 wieder erwähnten *μένειν ἐν τῷ Θεῷ*. Dass der bisher gebrauchte Ausdruck hier vertauscht wird mit diesem, hat zunächst — von späterer Entwickelung noch abgesehen — darin seinen Grund, dass hier die göttliche Rechtbeschaffenheit (*ὅτι δίκαιός ἐστι*) als die Mutter unseres *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* in Betracht kommt, dieses Causalitätsverhältniss aber mehr durch das Geborensein aus Gott hervorgehoben wird als durch das Bleiben in ihm. So hat sich uns schon ein Gesichtspunkt ergeben, der diesen Vers mit dem vorigen verbindet. Genauer ergiebt sich diese Verbindung aus einer näheren Erwägung des Verhältnisses, das hier zwischen dem *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* und *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ* gesetzt ist. Offenbar liegt der Ton auf dem letzteren. Nicht das will der Apostel sagen, dass wer aus Gott geboren sei, nun auch die Gerechtigkeit üben müsse, obwohl natürlich dieser Satz an sich vollkommen begründet wäre, sondern er spricht die umgekehrte Consequenz aus, dass nämlich wer die Gerechtigkeit thue, auch aus Gott geboren sei, weil Got-

tes Wesen, das δίκαιον εἶναι, auch sein Wesen geworden sei. Also nicht die Gotteskindschaft ist die Voraussetzung, von der Johannes ausgeht, um darauf Mahnungen zur δικαιοσύνη zu bauen, sondern die δικαιοσύνη ist die Voraussetzung, auf welche er das Dasein der Gotteskindschaft gründet. Um ein Merkmal der Gotteskindschaft handelt es sich. Erinnern wir uns nun, dass das γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ die Wiederaufnahme des μένειν ἐν αὐτῷ ist, sich zu diesem verhält wie Pflanzung des Baumes zur Blüthe, so wird uns also hier ein Merkmal des μένειν ἐν τῷ Θεῷ gegeben. Und warum diess? Im Vorigen war von dem μένειν ἐν τῷ Θεῷ die παῤῥησία am Tage des Gerichts abhängig gemacht, hier wird nun weiter gesagt, inwiefern diese παῤῥησία zu Stande komme, nämlich indem derjenige, der in Gott bleibt, also von Gott geboren ist, sich in seinem ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην dieser seiner Gemeinschaft mit Gott fest bewusst ist. Die Synthese von μένειν ἐν αὐτῷ und παῤῥησία die der vorige Vers einfach aufgesagt hatte, wird hier ausdrücklich vermittelt und zwar durch den neu eintretenden Begriff des ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην. Der Begriff der παῤῥησία setzt nicht nur das Bleiben in Gott voraus, sondern das Bewusstsein davon; diess wird aber erzeugt durch das Thun der Gerechtigkeit. An sich ist ja das Bleiben in Gott und das Bleiben Gottes in uns etwas rein Inneres, nur dem Gefühle oder Bewusstsein Wahrnehmbares, darum aber auch wie jedes Gefühl etwas Subjectives, das an sich noch nicht Bürgschaft für seine objective Realität gewähren kann. Diese Bürgschaft empfängt es durch seine Bethätigung: an den Früchten sollen wir Andere, an den Früchten aber auch uns selbst erkennen. Wer nun diess ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην in seinem Leben findet, der hat ein sichres Erkennungszeichen (γινώσκετε indicativisch zu fassen) aus seiner Gotteskindschaft, damit aber auch die παῤῥησία, die der Apostel mit der Gemeinschaft mit Gott verknüpfte.

So ergiebt sich auch aus der Betrachtung des 29. Verses, was schon aus der des 28. hervorgieng, dass der neue Abschnitt mit V. 28 beginnt, dessen Gedanke durch den folgenden ergänzt und bestimmt wird. Ferner ergiebt sich aus dem Gesagten der Einblick in das Verhältniss des abgeschlossnen Theiles unsres Briefes zu dem neu beginnenden. In beiden verfolgt der Apostel das Ziel, das er in der Einleitung angegeben hat, die Gemein-

schaft mit Gott und die mit den Brüdern zu fördern; aber in beiden in verschiedener Weise. Im ersten Theil kommt diese Gemeinschaft als innerer Habitus, im zweiten nach ihrer Bethätigung im Werke in Betracht. Das περιπατεῖν ἐν τῷ φωτὶ im ersten Capitel haben wir von Anfang an nicht von den Handlungen des Menschen im engeren Sinne verstehen können, sondern als die Sphäre erkannt, in der er mit seinem ganzen Leben und Sein wurzelt. Die ἁμαρτίαι und die ἀδικία sind durch nichts auf blosse Thatsünden beschränkt, sondern gehn auf jede Sünde in Gedanken, Wort und Werk. Ebenso ist im zweiten Capitel das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς durchaus nicht auf das ποιεῖν zu beschränken sondern geht, wie die nachher eintretenden Begriffe ἀγαπᾶν und μισεῖν zeigen, vor Allem auf die Gesinnung. Ebenso wird endlich im dritten Abschnitt des ersten Theils das Wesen der Welt in der ἐπιθυμία und ἀλαζονεία gefunden, also nicht in Aeusserungen einer Qualität, sondern in dieser Qualität selbst. Dass 1, 6 einmal vom ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν und ebenso 2, 17 vom ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ die Rede ist, kann den bestimmt genug hervortretenden Charakter des Abschnittes nicht alterieren; es wird ja nicht von der Gesinnung im Gegensatz zur Bethätigung derselben geredet, sondern nur von dem Habitus des Christen im Allgemeinen, der die Bethätigung im Werk einschliesst. Aus diesem Allgemeinen wird nun im zweiten Theil das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην herausgehoben und als Merkmal des Habitus selbst hingestellt, an dessen Vorhandensein sich die schliessliche Vollendung des Christenthums, nämlich die παῤῥησία, knüpfe. Im Einzelnen ist dann, wie wir im Voraus bemerken wollen, der Gang des neuen Theiles dem des ersten ähnlich. Es wird zuerst von dem ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην in Bezug auf Gott geredet, dann in Bezug auf die Brüder; endlich aus beiden die παῤῥησία gefolgert. Und aus diesem Gange der Gedanken erhellt aufs Neue, dass V. 28 zum neuen Theile als Thema gehört, denn die παῤῥησία, von der dort die Rede ist, wird nach der Auseinandersetzung über das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην behandelt, das V. 29 eingeführt wird, in Uebereinstimmung mit unsrer Analyse, wonach das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην der Mittelbegriff zwischen dem im Vorigen behandelten μένειν ἐν αὐτῷ und der παῤῥησία ist.

Endlich lässt sich auf diese Weise ebenso leicht als genü-

gend eine Schwierigkeit im 27. Verse lösen, der wir mit Absicht vorbeigegangen sind. Dort wird das χρῖσμα als eine absolut richtige, nie irrende Instanz betrachtet, welcher die Gemeinde unbedingt folgen könne. Wir haben an seinem Orte gesehen, dass das Salböl, wodurch die Gemeinde der Welt entnommen wird, der heilige Geist sei, und es versteht sich von selbst, dass dieser Geist nicht lügen kann. Aber das ist doch die Frage, woran diess χρῖσμα als solches erkannt werden könne; namentlich wenn die Belehrung durch apostolisches Wort als überflüssig hingestellt wird, scheint aller Schwarmgeisterei, die sich stets so gern auf die Stimme des Geistes berufen, und das apostolische Wort theils geringer geachtet, theils verachtet, das Thor geöffnet zu sein. Die Antwort auf jene Frage giebt der neue Theil des Briefes: nur da ist das χρῖσμα, die neue Geburt, das Bleiben in Gott vorhanden, wo das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην eintritt. Das Thun und zwar ein Thun, welches mit dem göttlichen δίκαιον εἶναι harmoniert, ist der Erweis von dem Allen. Grade dieses Verhältniss zwischen den in Rede stehenden Begriffen ist so recht geeignet, den feinen Gedankenfortschritt des Briefes zu zeigen: der erste Theil führt auf seinem Höhepunkt durch die Entwickelung der Begriffe zu dem Punkt, auf dem mit innerer Nothwendigkeit die Betrachtung umbiegen muss, um nicht unwahr und einseitig zu werden. Dass das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην der schliessliche Erweis für den Christenstand des Einzelnen, das einzig untrügliche Merkmal ist, woran der Christ selbst sich prüfen kann, stimmt genau mit der paulinischen Anschauung überein, wenn es 2. Tim. 2, 19 von dem festen Grunde Gottes heisst, das ist aber nach dem Zusammenhange die christliche Gemeinde: ἔχει τὴν σφραγῖδα ταύτην ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ καὶ ἀποστήτω ἀπὸ τῆς ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Auch in dieser Stelle ist neben dem göttlichen Kennen, welches der Mensch doch nicht weiss, die Abwendung von der ἀδικία, d. h. positiv das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, der einzige den Menschen selbst mögliche Erkenntnissgrund ihrer Zugehörigkeit zur οἰκία Θεοῦ. Und ähnlich ist die Stelle Röm. 10, 10. Da heisst es, der Glaube rechtfertige, aber das Bekennen mache selig (σωθῆναι): innerlich wird die rechte Stellung zu Gott durch den Glauben gewonnen, aber zum Genuss der Glaubensgerechtigkeit, zum bewussten und vollen Durchleben derselben gelangt man

durch die That, nur dass Paulus die Aeusserung im Wort, Johannes hier die durch das Werk hervorhebt. Die Gotteskindschaft, von der hier die Rede ist, ist vor allem menschlichen Thun vorhanden, aber in diesem erweist sie sich und dieses erst führt zur unzweifelhaften Gewissheit der Kindschaft.

Blicken wir nun nach der allgemeinen Orientierung über den Inhalt von V. 28 und 29 noch einmal abschliessend auf die Einzelheiten. *καὶ νῦν μένετε ἐν αὐτῷ*, beginnt Johannes, indem er an das Vorige sich anschliesst. Das *καὶ νῦν* ist überaus geeignet auf Grund einer vorangehenden Erörterung ein Neues einzuführen, wie es zu diesem Behuf auch in der einzigen Stelle steht, wo Johannes es im Evangelium gebraucht, 17, 5. Der neu eintretende Gedanke ist die *παῤῥησία* im Endgericht, welche vermittelt wird durch das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*. Denn, das ist die Begründung dieser Vermittlung, auch Gott ist gerecht und das ist daher eine nothwendige Eigenschaft für den, der *ἐξ αὐτοῦ*, aus Gottes eigenem Wesen herausgeboren ist. Aus dem Zusammenhang folgt, dass die Gerechtigkeit Gottes hier nicht auf seine richterliche Gerechtigkeit sich bezieht: — ihr wisst, dass das Endgericht ein gerechtes sein wird, also handelt so, dass ihr in einem solchen bestehn könnt, — denn das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* entspricht ja nicht der richterlichen Gerechtigkeit Gottes, sondern seiner Rechtbeschaffenheit und Heiligkeit. *Δίκαιος* steht hier in demselben Sinne wie 2, 2 und Ev. 17, 25 (vgl. zu 1, 9.) Dieses Gerechtsein Gottes ist ein dem Christen unzweifelhafter Grundsatz: *οἴδατε*, und dass wir in dem *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* unsrerseits also die Sicherheit haben, aus ihm geboren zu sein, ist die sich von selbst ergebende logische Folgerung: *γινώσκετε*. Eine solche, die eben als nothwendig dargestellt werden soll, wird aber nicht durch den Imperativ, sondern den Indicativ ausgedrückt, mithin ist *γινώσκετε* als solcher zu verstehen.

Cap. 3. Die äusserliche Verbindung des nächsten Verses mit dem
V. 1. Vorigen ist klar: die Gotteskindschaft, welche 2, 29 an letzter Stelle genannt war, wird hier mittels des *τέκνα θεοῦ κληθῆναι* wieder aufgenommen, um die Grösse der in ihr bestehenden göttlichen Gabe hervorzuheben. Aber freilich ist mit dieser Anknüpfung noch nichts über den Gedankengang der folgenden Verse entschieden, derselbe wird sich aber auch erst durch ihre Erwä-

gung im Einzelnen finden lassen. Ἴδετε, sagt Johannes, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ. In die Herrlichkeit der uns gewordenen Kindschaft sollen wir uns versenken: den Eindruck von einer solchen Herrlichkeit empfangen wir nicht allein durch das ein Besonderes ankündigende ἴδετε, sondern ebenso durch das Pronomen ποταπός. Dieses kommt im N. T. nur vor, um einen Ausruf der Bewunderung einzuleiten. Es dient aber nie zur Bezeichnung der äusseren Grösse (gleich *quantus*), sondern immer der inneren (*qualis*). Nicht das ist die Meinung, dass es eine besondere Art von Liebe sei, die wir in dem göttlichen Vaterverhältnisse zu bewundern haben, gegenüber anderen Arten der Liebe, sondern es soll nur überhaupt das Wunderbare ihrer inneren Beschaffenheit aufgezeigt werden: die volle Tiefe, Innigkeit, Gnade derselben lässt sich an diesem Punkt erkennen. Ἀγάπην διδόναι sagt mehr als Liebe erweisen; die volle Macht göttlicher Liebe hat sich uns zu eigen gegeben, ist ein Geschenk für uns: nicht nur einzelne Erweisungen der Gottesliebe, sondern sie selbst ist eine Gabe an uns. Und das hat ὁ πατὴρ gethan. Es läge nahe, da hier von dem Kindesstande Gott gegenüber die Rede ist, auch das πατὴρ auf das Verhältniss zwischen Gott und uns zu beziehen, also gleich πατὴρ ἡμῶν zu fassen. Aber eine nähere Erwägung lehrt, dass in dem ganzen Evangelium des Johannes der Ausdruck πατὴρ, wo er absolut von Gott gebraucht wird, stets Gott als den Vater Jesu Christi bezeichnet. Die einzigen beiden Stellen, in denen es anders scheinen könnte, Ev. 4, 21, 23, weil die Samariterin das besondere Verhältniss Jesu zu Gott nicht kannte, der Ausdruck ihr also in diesem Sinne unverständlich bleiben musste, brauchen um so weniger ausgenommen zu werden, als das Weib ja doch jedenfalls verstand, dass der Herr von Gott rede, in welch besonderem Sinne er aber das Wort brauche, nicht nöthig hatte zu verstehen. In unserem Briefe ist der Ausdruck ὁ πατὴρ entweder augenscheinlich ebenso von Gott als dem Vater Jesu Christi zu verstehen, so z. B. 2, 22 ff., oder er steht ohne sichtbare Beziehung auf Christum, wie 2, 14. 15. 16. Aber auch in diesen Fällen liegt es nicht nahe ein ἡμῶν zu supplieren, sondern empfiehlt sich gemäss dem häufigen Gebrauch des Wortes im Munde Christi die stehende Bezeichnung der ersten Person in der Gottheit darin zu finden, so dass ὁ πατὴρ unserem „Gott der

Vater" entspricht. Ist dem also, werden wir auch hier diese Bedeutung vorziehen und in dem Ausdruck die Bezeichnung des Weges finden, auf welchem uns Gott diese Liebe erzeigt hat, nämlich als Vater Jesu Christi, durch die Sendung seines Sohnes.

Dass der Finalsatz mit ἵνα hier von den meisten Auslegern abgeschwächt wird und über den philologischen Purismus derjenigen gescholten, die sich dem nicht bequemen wollen, ist sehr begreiflich, da ja in der That nach dem Zusammenhange das κληθῆναι τέκνα Θεοῦ den Inhalt der ἀγάπη zu bilden scheint. Nun lässt sich freilich ein völlig befriedigendes Verständniss der Stelle gewinnen, wenn man das ἵνα ganz scharf fasst. Welch eine Tiefe und Innigkeit der Liebe ist es, die der Vater uns geschenkt hat in der Sendung seines Sohnes, damit wir seine Kinder heissen könnten! Es wäre der Gedanke: „wie viel es ihn gekostet, dass ich erlöset bin." Da aber dieser Gedanke an die Sendung und den Tod des Sohnes hier ziemlich unvermittelt wäre, so ist es vorzuziehen das κληθῆναι τέκνα Θεοῦ allerdings als Inhalt der ἀγάπη zu nehmen, aber was ihr Inhalt ist, das ist zugleich ihr Zweck. Die Liebe Gottes erweist sich darin, dass er uns zu seinen Kindern macht, aber eben dasselbe ist auch das Ziel, das sie verfolgt, die Absicht, die sie hat. Und an unsrer Stelle ist eben nur der letzte Gesichtspunkt hervorgehoben und man hat durchaus keinen Grund das ἵνα ekbatisch zu fassen. Zu seinen τέκνοις will uns Gott machen: dass es nicht einfach heisst τέκνα αὐτοῦ, sondern Θεοῦ gesetzt wird, soll auf das Grosse, unbegreiflich Hohe dieser Gabe hinweisen: des ewigen, unermesslichen Gottes Kinder. Bekanntlich hat Johannes nur den Ausdruck τέκνα Θεοῦ, während Paulus daneben auch υἱοὶ Θεοῦ von uns sagt. Der innere Grund dieses Unterschiedes im Ausdruck wird uns erst durch die Betrachtung des zweiten Verses klar werden. Aber die sachliche Differenz in der beiderseitigen Anschauungsweise können wir schon hier beleuchten. Der Begriff des γεννηθῆναι ἐκ τοῦ Θεοῦ, welcher nach dem Zusammenhange das τέκνον αὐτοῦ macht, ist dem Paulus durchaus nicht geläufig, und wo er ähnliche Ausdrücke hat, haben sie eine andere Bedeutung als bei Johannes. Allerdings redet auch Ersterer von einer ἀνακαίνωσις τοῦ νοός (Röm. 12, 2), von einem νέος ἄνθρωπος

ἀνακαινούμενος εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ κτίσαντος αὐτόν (Kol. 3, 10), von einen *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα* (Eph. 4, 23), von einer *καινὴ κτίσις* (Gal. 6, 15). Aber in allen diesen Stellen ist die Erneuerung eine Rückbildung zu dem ursprünglich menschlichen Wesensbestande, wie das in der Kolosser-Stelle ausdrücklich durch die Bestimmung *τοῦ κτίσαντος αὐτόν* hervorgehoben wird; eine Rückbildung, welche wohl durch Gottes Gnade zu Stande kommt, ihren Massstab (*κατὰ Θεὸν κτισθέντα*) hat in Gottes Wesen, weil der Mensch eben nach dem Ebenbilde Gottes von Anfang an gemacht war, welche aber darum noch nicht aus Gottes Wesen heraus geschieht. Diess ist aber die Seite, welche Johannes in dem Begriff der *παλιγγενεσία*, des *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ* stets ins Auge fasst. Selbst in der Stelle, wo Paulus das Wort *παλιγγενεσία* gebraucht, Tit. 3, 5, wird man nach Analogie seiner gesammten Anschauungen nur das Moment der Erneuerung durch den Beistand göttlichen Geistes, durch Erneuerung der anfänglichen Geistesmittheilung (*ἀνακαινώσις Πνεύματος Ἁγίου*) hervorgehoben finden müssen, während Johannes nie blos diesen Gnadenbeistand, sondern stets die Mittheilung des eignen göttlichen Wesens im Auge hat. Es steht diese Differenz im Zusammenhange mit einer anderen, schon öfters besprochnen: dass Paulus nämlich uns als Kinder Gottes *adoptive* betrachtet und daher das Wort *υἱοθεσία* gebraucht, Johannes als Kinder dem Wesen nach. Jenes steht im Zusammenhange mit der paulinischen Betonung des Christus für uns, seiner juristischen Satisfactionslehre (das Wort natürlich ohne den geringsten tadelnden Nebenbegriff genommen); dieses im Einklange mit der johanneischen Betonung des Christus in uns. Nach Paulus bekommen wir um Christi willen Kindesrecht, nach Johannes durch Christum Kindeswesen. Nach Paulus wird die alte Natur des Menschen zu einer neuen umgebildet, nach Johannes tritt ein neuer Naturgrund dem alten gegenüber. Es leuchtet ein, wie die beiden Anschauungen richtig sind, aber abhängig von der ganzen Weltfassung der beiden Apostel. Von hier aus erhellt, wie vollen Sinn das *δέδωκεν* des Hauptsatzes hat: die Liebe Gottes ist eine Gabe, nämlich die Gabe seines Geistes, näher des Geistes Jesu Christi.

Ueber das Prädicat des Absichtssatzes findet eine Differenz in der Lesart statt. Nach der Autorität der Handschriften wäre

ganz entschieden nach dem κληθῶμεν noch ein καὶ ἐσμέν zu lesen. Wenn wir dasselbe nun auch aus Achtung vor den bedeutenden Zeugnissen, die es stützen, nicht geradezu zu streichen wagen, so ist es uns doch in hohem Grade verdächtig. Nicht wegen der mangelnden Concinnität der Form, dafür lassen sich Beispiele genug anführen, sondern um des Sinnes willen. Nicht darin steht ja die Grösse der göttlichen Gabe, dass wir als Kinder Gottes anerkannt werden, sondern in erster Linie darin, dass wir es wirklich sind, wie ja auch die Recapitulation des Gedankens in V. 2 durch τέκνα Θεοῦ ἐσμεν geschieht. Das κληθῶμεν an erster Stelle passt also nur, wenn es das εἶναι einschliesst. Wird aber nach dem κληθῆναι noch nachträglich dieses hinzugefügt, so würde durch jenes nur die Anerkennung als Gotteskind ausgedrückt sein, nicht auch das Sein, und der so entstehende Gedanke wäre schief. Ὦμεν καὶ κληθῶμεν könnte man sich gefallen lassen, das Umgekehrte nicht. So ist es doch wohl vorzuziehen, das καὶ ἐσμέν für eine Glosse zu halten, die in sehr früher Zeit in den Text gerathen ist; so erklärt sich sowohl die starke Bezeugung als auch die indicativische Form. Als das Subject, welches uns Gotteskinder nennt, ist nun nicht etwa Gott zu danken, denn was ist es Besonderes, dass er uns für das erkennt, was wir sind? sondern die Gläubigen, wofür denn auch der Gegensatz im Folgenden, das ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, spricht. Nach unsrer Erklärung des Briefes ist es ja von Anfang an der Begriff des Gottesreiches, des Reiches des Lichts, der den Apostel beschäftigt; der Einzelne kommt nicht als Individuum, sondern als Glied des Ganzen, als Stein an dem Tempel Gottes in Betracht. Diese Anerkennung, die der Einzelne bei der Gemeinde findet, ist es, die in dem καλεῖσθαι liegt. Und doppelt passt dieses Moment in unseren Abschnitt, der von der Bethätigung der Gotteskindschaft durch die That handelt. In der geistlichen Zeugung liegt der Zug sich als Kind Gottes zu erweisen, der Zug zur Bethätigung der Kindschaft, welcher die Anerkennung zur Kehrseite hat.

Aber freilich nur seitens der Gemeinde. Denn in demselben Mass, als wir ihr als Kinder Gottes uns erweisen, werden wir für die Welt unverständlich. Das διὰ τοῦτο des letzten Satzes in V. 1 bezieht sich nicht auf das folgende ὅτι, ebensowenig aber auf das καλεῖσθαι im Vorigen, sondern auf das τέκνα Θεοῦ εἶναι

oder noch besser auf den ganzen vorigen Satz. Weil wir dieser göttlichen Liebe theilhaft sind, die uns ihr eignes Wesen mittheilt, kann sie uns nicht kennen, denn sie kennt den nicht, dem wir so gleich geworden sind. Sachlich ergiebt sich also dieser Satz ganz natürlich aus dem Vorigen; dennoch scheint er aber dem vorliegenden Zusammenhange fremd zu sein, weil in dem ganzen Abschnitt V. 1—10 des Verhältnisses zur Welt sonst kaum gedacht wird. Und in der That lässt sich die Bedeutung des Zusatzes weniger aus den einzelnen gerade hier abgehandelten Gedanken als aus der johanneischen Denkweise überhaupt erkennen. Es ist, wie schon die Betrachtung der beiden ersten Capitel reichlich gezeigt hat, unseres Apostels Weise stets in Gegensätzen zu denken, den Inhalt eines positiven Gedankens aus der Zusammenstellung mit seiner Negation zu eruieren. So auch hier. Die Grösse der Gottesliebe, die uns die Gemeinschaft mit Gott zu Theil werden lässt, soll dadurch noch mehr hervortreten, dass die gänzliche, bis zum Mangel an jedem Verständniss gehende Scheidung von der Welt hervorgehoben wird. Also nicht um der folgenden Erörterung willen, sondern rein zur Klärung des vorliegenden Gedankens in sich selbst wird das zweite Hemistich beigebracht.

Die Gemeinschaft mit Gott, welche auf dem *γεννηθῆναι ἐξ* V. 2.
αὐτοῦ, dem *τέκνον Θεοῦ εἶναι* beruht, ist der Hauptbegriff des vorliegenden Abschnittes; das Merkmal dieser Gotteskindschaft, welches in dem *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* liegt, will der Apostel des Näheren darlegen. Aber so gross auch die Liebe Gottes ist, die sich in der Gabe der Kindschaft beweist (V. 1), so ist damit doch noch nicht das höchste Ziel dieser Liebe erreicht: sie will uns noch Höheres mittheilen. Diess Höhere ist der Inhalt des zweiten Verses. Mit einer accentuierten Wiederholung der gegenwärtigen Gabe beginnt er: *νῦν τέκνα Θεοῦ ἐσμεν.* Im Vorigen war vom *κληθῆναι τέκνα Θεοῦ* die Rede, hier vom *εἶναι*: denn V. 1 wollte der Apostel nicht nur unser Kindheitsverhältniss zu Gott, sondern zugleich die Stellung betonen, die wir kraft desselben bei den übrigen Kindern Gottes, im Reiche Gottes, gewinnen, hier tritt diese Seite zurück und allein das in den Vordergrund, was wir Gott gegenüber sind. Gewöhnlich fasst man den Gedanken des Verses nun so auf: wir sind innerlich zwar schon jetzt Gottes Kinder, aber doch noch nicht im vollen Sinne des Worts, der-

einst wird dieser innere Habitus auch äusserlich hervortreten (ἐὰν φανερωθῇ), da wird diese Kindschaft vermöge des Anschauens Gottes, des ὅμοιον εἶναι αὐτῷ, in ihrer ganzen Herrlichkeit und Fülle sich offenbaren. Der Unterschied zwischen dem Jetzt und Einst wäre demnach nicht ein qualitativer, sondern ein quantitativer, nicht ein Unterschied in der Sache, sondern im Masse, nur der zwischen dem keimartigen Anfang und der schliesslichen Ausgestaltung desselben. Aber zu dieser Analyse scheint uns der Wortlaut des Verses durchaus nicht zu passen. Wenn es nämlich heisst: νῦν τέκνα ἐσμὲν καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα, so wird doch augenscheinlich ein Unterschied in der Prädicatsbestimmung gesetzt, die Aussage, was wir einst sein werden, wird in Gegensatz gestellt zu dem, was wir jetzt sind, das heisst zu dem τέκνα Θεοῦ εἶναι; sobald man die Worte scharf fasst, können sie nur bedeuten, dass wir einst etwas anders sein werden als Kinder Gottes. Sollte der oben dargelegte Gedanke geäussert werden, dass die jetzt begonnene Kindschaft sich einst vollenden werde, so würde man statt des οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα erwarten: οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσμεν, d. h. was wir wesentlich schon jetzt sind, ist nur noch nicht zur ganzen und vollen Ausgestaltung gekommen (οὔπω ἐφανερώθη). Man würde weiter in diesem Falle die betonte Voraufstellung des τέκνα Θεοῦ als des der Gegenwart und Zukunft gemeinsamen Begriffs erwarten: τέκνα Θεοῦ ἤδη νῦν ἐσμεν κτλ. So wie die Worte aber lauten, wird das τέκνα in einen Gegensatz gestellt zum Folgenden: jetzt Gottes Kinder, einst noch etwas Anderes. Allerdings ist dieser Gegensatz kein ausschliessender, sondern durch das φανεροῦσθαι wird auch die künftige Entwickelung als eine Ausgestaltung der jetzigen hingestellt, nur dass dieselbe über das τέκνα Θεοῦ εἶναι hinausführt. So erhält man also bei unbefangener Betrachtung des Verses den Gedanken: jetzt haben wir die gewaltige Gabe der Gotteskindschaft, aber einst wird sich zeigen, was wir noch werden sollen —, jedenfalls mehr als diess. Der Zeitpunkt des Eintritts dieser neuen Entwicklung wird zwar, genau genommen, nicht angegeben, denn wir lesen nicht ὅταν sondern ἐὰν φανερωθῇ, aber da jedenfalls sachlich diess φανερωθῇ zurückblickt auf das φανερωθῆναι 2, 29, so denkt der Apostel augenscheinlich an die mit dem Gericht eintretende Entwickelung, an die Ewigkeit. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass diess

φανερωθῇ auch dasselbe Subject hat wie in 2, 28, nämlich Christus, vielmehr liegt es näher das τί ἐσόμεθα als Subject zu nehmen: wenn ans Tageslicht treten wird, zu welcher schliesslichen Entwickelung wir berufen sind.

Wenn aber der Inhalt unsrer schliesslichen Entwickelung auch noch nicht thatsächlich vorliegt, ist er uns doch schon jetzt bekannt (οἴδαμεν). Er wird in den beiden Sätzen angegeben ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα und ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν. Das nähere Verständniss derselben hängt zunächst von der Fassung des ὅτι ab, welches den zweiten Satz einleitet. Entweder soll es den ersten begründen: die Gleichheit als Folge des Sehens hinstellen, oder das οἴδαμεν begründen. Da aber im letzteren Falle es genau genommen heissen müsste, denn wir wissen, dass wir ihn sehen werden, da ferner die Begründung des ὅμοιον εἶναι αὐτῷ durch das ὄπτεσθαι αὐτὸν, wie wir sehn werden, entschieden biblisch ist, werden wir bei der ersteren Fassung bleiben und demgemäss von dem zweiten Satz als der Voraussetzung des ersten ausgehn müssen.

Da erhebt sich nun die Frage, wer unter dem Pronomen αὐτὸν zu verstehen sei, ob Gott, ob Christus. Es lässt sich nicht leugnen, dass nach dem Vorigen ὁ Θεὸς das näher liegende Subject ist; es scheint ferner für die Beziehung des Pronomens auf den Vater zu sprechen, dass in V. 3 der Sohn mit ἐκεῖνος bezeichnet wird, denn wenn vom Sohne immer die Rede war, wozu dann dieser Wechsel des Pronomens, wozu dann ἐκεῖνος, welches gern auf ein ferner liegendes Subject hinweist? Aber was den ersten Grund betrifft, so haben wir ja eben erst gesehen, wie V. 29 ohne jede äussere Andeutung vom Vater geredet wird, nachdem V. 28 entschieden der Sohn das Subject war, und die Beziehung auf den Sohn wird hier dem Leser schon dadurch nahe gelegt, dass Johannes ihn auf die ἡμέρα κρίσεως hinweist, an welchem nach biblischer Lehre überhaupt wie nach 2, 28 eben er der Thätige ist. Und was den zweiten Grund, das Eintreten des ἐκεῖνος im dritten Verse betrifft, so können wir uns auf V. 7 berufen, wo ἐκεῖνος steht, obwohl im Vorigen mehrfach mit αὐτός vom Herrn die Rede war. Noch stringenter aber ist die Berufung auf Ev. 5, 39: ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. Hier ist der

Wechsel der Pronomina in demselben Verse augenscheinlich nicht hervorgegangen aus einem Wechsel des Subjects, sondern *ἐκεῖνος* ist nur gesetzt zur stärkeren Hervorhebung desselben Subjects: „eben sie sind es, die von mir zeugen." Ganz gleicher Weise hier: „wer solche Hoffnung zu ihm hat, heiligt sich, wie eben er heilig war." Aber mit alledem ist nur die Möglichkeit bewiesen, die Pronomina des zweiten und dritten Verses sämmtlich auf Christum zu beziehen, nothwendig aber wird es durch den Ausdruck *ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι* selbst. Es ist durchaus biblische Lehre, dass der Vater in keinem Sinne geschaut werden kann. Das folgt nicht sowohl aus dem johanneischen Ausspruch: *Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται*, denn wenn er auch jetzt noch nicht geschaut ist, könnte er doch etwa in der Ewigkeit geschaut werden, als vor allen Dingen aus dem paulinischen Wort: *ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἄνθρωπος οὐδὲ ἰδεῖν δύναται — φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*. Freilich ist an einigen Stellen des N. T. — von den bildlichen Ausdrücken im A. T. ganz abgesehen — von einem Schauen Gottes die Rede. Aber Matth. 5, 8 kann unter diese kaum gerechnet werden: einmal weil die sieben Makarismen sich durchweg so in A. T.lichen Ausdrücken bewegen, dass wir diese Ausdrücke eben nach dem Sinne des A., nicht des N. T. verstehn müssen, wie z. B. im gleich folgenden Verse der Begriff der *υἱοὶ Θεοῦ* ein durchaus anderer ist, als er sich uns vorher für unsern Brief ergeben hat; andrerseits weil, wenn irgend Verheissung und Forderung in einem Verhältniss stehn sollen, durch das voraufgehende *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* auch für das Schauen Gottes die Sphäre angegeben ist, in welcher es stattfinden soll: nämlich im Herzen. Der Sinn der Worte ist also kein anderer als in Ps. 17, 15 אֲנִי בְּצֶדֶק אֶחֱזֶה פָנֶיךָ אֶשְׂבְּעָה בְהָקִיץ תְּמוּנָתֶךָ׃. Die Gestalt Gottes, die David schauen will, ist seine Offenbarung, und so ist auch das erste Hemistisch und ähnlich Matth. 8, 15 von dem Schauen Gottes als der unmittelbaren Gemeinschaft des Herzens mit ihm gemeint. Und was Apok. 22, 4 betrifft, so stehn einerseits auch die Gesichte dieses Buches dem A. T. überaus nahe und es hat seine grosse Bedenken aus ihren Bildern unmittelbar Dogmen abzuleiten, andrerseits ist dort vom *πρόσωπον τοῦ Θεοῦ* die Rede und damit werden wir alsbald in die Sphäre der transcendenten göttlichen Offenbarungen

gewiesen. Am klarsten ergiebt sich die Schriftlehre über diesen Punkt aus Ev. Joh. 14, 7. Da heisst es ausdrücklich, dass die Jünger den Vater gesehn haben, weil sie den Herrn sehn: das ist die einzige Weise, wie ein Schauen Gottes möglich ist. Von Anfang der Tage bis in die entferntesten Aeonen ist der Logos der einzige Offenbarer des Vaters und Niemand steht je anders mit dem Vater in Verbindung als durch seine Vermittlung. Jene allgemeine Bedeutung, worin das ὄπτεσθαι allerdings auch von Gott ausgesagt werden kann, lässt sich nun aber an unsrer Stelle nicht festhalten, hier ist von keinem blos geistigen Schauen die Rede. Denn dieses findet ja auch hier auf Erden statt, es könnte also nicht so lediglich der Zukunft zugewiesen werden, und weiter wäre die daraus gezogene Folgerung ja falsch: denn wiewohl wir in jenem geistigen Sinne auch jetzt schon Gott schauen, so sind wir darum noch keineswegs ὅμοιοι αὐτῷ. Und die Beziehung auf Gott wird auch schon durch das καθώς ἐστι ausgeschlossen: dieser Zusatz kann nur die absolut adaequate Erkenntniss Gottes ausdrücken wollen; wie aber ist es möglich, dass der Mensch, der Geschaffene, je in die volle und ganze Fülle des Schöpfers hinabschauen soll? Wenn aber so das Schauen Gottes in beschränktem Sinne genommen werden müsste, so müsste natürlich die Consequenz, das ὅμοιον εἶναι αὐτῷ, in gleicher Weise beschränkt werden und die vollen und gewaltigen Ausdrücke des Apostels würden ganz unbestimmt und nebelhaft werden. Nur auf eine Weise können wir Gott erkennen, nämlich indem wir Christum erkennen und diess ist möglich, weil er uns gleich geworden ist. Dasselbe folgt auch aus dem Ausdruck ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Ist es die Weise der Schrift zu sagen, dass wir Gott ähnlich sein sollen? Von Christo sagt sie nicht allein das ὅμοιον εἶναι, sondern sogar das εἶναι ἴσα Θεῷ aus (Phil. 2, 6), aber auch von uns? Einem sollen wir gleich werden, dem Herrn Jesu: darum heisst es Phil. 3, 21, dass unser irdischer Leib verklärt werden soll zur Aehnlichkeit (εἰς τὸ γενέσθαι σύμμορφον) mit seinem verklärten Leibe, oder Phil. 4, 13, dass wir herankommen sollen εἰς μέτρον ἡλικίας καὶ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Aber von Gott lässt sich weder Aehnliches sagen noch wird es je gesagt. Wenn nach dem Allen die sprachliche Möglichkeit ist das Pronomen auf Christum zu beziehen, alle Schriftanalogie aber aufs Entschiedenste dafür

spricht, so werden wir diesen Weisungen folgen und die weitere Erörterung wird noch weitere Gründe dafür an die Hand geben.

Wenn nun Johannes aussagt, dass die Christen „wissen“, dass sie den Herrn sehen werden, so entsteht die Frage, worauf diess Wissen beruht. Zunächst werden wir auf die eigenen Aussprüche des Herrn zurückgehn müssen und da finden wir im hohenpriesterlichen Gebet Ev. 17, 24 einen ganz ähnlichen Gedanken: *πάτερ, οὓς δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγώ κἀκεῖνοι ὦσι μετ᾽ ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσι τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν ἣν δέδωκάς μοι.* Aus diesen Worten hat sich die christliche Hoffnung herausgebildet den Herrn zu schauen, wie er in seiner Herrlichkeit ist. Das nämlich will der Ausdruck sagen: *ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.* Ein Schauen des verklärten Christus (*καθὼς ἔστιν*) ist auf Erden in der That unmöglich; es ist vollkommen ausserhalb der Tragweite des menschlichen Geistes sich den Menschensohn zu denken, wie er ist, seitdem er in die Gemeinschaft der Gottheit wieder aufgenommen ist, den Menschen Jesus mit den Attributen der Gottheit, ja selbst seinen verklärten Leib können wir uns nicht denken, denn für das Alles fehlt uns eben die Anschauung. *Καθὼς ἦν*, wie er als Menschensohn einst auf Erden wandelt, so haben ihn die Apostel gesehen, so haben auch wir ihn wenigstens in geistiger Anschauung, seitdem die Jünger ihn uns vor Augen gestellt, als wäre er unter uns gekreuzigt; *καθὼς ἔστιν*, in der Herrlichkeit, die er vor der Welt Gründung hatte, und die er jetzt erneut wieder hat, so hat ihn noch Niemand geschaut, kann ihn Niemand schauen. Wenn nun das *καθώς ἐστιν* unsrer Stelle dem Ausdruck *τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι* (Ev. 17, 24) entspricht, wenn ferner wir zu 1, 6 die *δόξα* Gottes als sein *ἐν φωτὶ εἶναι* erkannt haben: so wird das Schauen des Herrn, wie er ist, nichts anders sein, als dass wir ihn als *φῶς* schauen. Allerdings galt der Ausspruch *Θεὸς φῶς* 1, 5 ja zunächst vom Vater, aber nicht allein steht ja an sich fest, dass was der Vater hat, auch der Sohn hat, sondern der Logos heisst ja ausdrücklich *τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* und 2, 9 bezog sich der Ausdruck *ἐν τῷ φωτὶ εἶναι, τὸ φῶς ἀληθινὸν ἤδη φαίνει* auf den Sohn. Der Begriff des Lichts ist so sehr der Grundbegriff des vorliegenden Briefes, dass wir auch hier werden das *ὄπτεσθαι αὐτὸν καθώς ἐστιν* übersetzen dürfen: das Schauen der Licht-

herrlichkeit des Herrn. Gott wohnt in einem unzugänglichen Lichte, aber wenn auch nicht direkt, indirekt können wir den Zugang dazu finden. Unser Vers giebt das Mittel dazu an: den Herrn können wir in seiner Herrlichkeit, als das ἀπαύγασμα τοῦ φωτὸς einst schauen. Und so gewinnt nun auch die Behauptung des Apostels ihr Verständniss, dass durch diess Schauen des Herrn (ὅτι) wir ihm gleich würden. Wir können uns auch hier auf Matth. 6, 22 berufen: das Auge ist nicht nur das Organ, wodurch wir das Licht als ein uns äusseres sehen, sondern zugleich das Medium, wodurch unser ganzer Leib licht wird, d. h. das Medium, wodurch das Licht ausser uns in unser eignes Ich verpflanzt wird. Wer also den Herrn in seiner Herrlichkeit als Licht sieht, der wird dadurch selbst zu einem Licht, das Geschaute wird unmittelbar sein Besitz, er wird dem Herrn gleich. Das ὅμοιος will weder gepresst noch zu seicht aufgefasst werden: jenes geschieht, wenn man an eine absolute Gleichheit denkt, die nicht in dem Ausdrucke liegt, dieses, wenn man es nur auf die Heiligkeit im Allgemeinen bezieht. Diese, die Abwendung von aller Sünde, soll ja nach dem Folgenden auf Erden geschehen, sie ist der Besitz, den wir als τέκνα Θεοῦ schon jetzt haben, aber wenn erscheint, τί ἐσόμεθα, so ist das mehr, die Verklärung unsres ganzen Seins nach Analogie des Seins des verklärten Herrn. Es ist ein durchaus verkehrter Gedanke, wenn man nur die Sündlosigkeit als Inhalt der himmlischen Seligkeit fasst; durch die Sünde ist unser ganzes Sein ein andres geworden und also wird das himmlische Leben, das ὅμοιον εἶναι αὐτῷ, auch etwas anders noch sein als blosses Aufhören der Sünde. Sündlos war der Herr auch hier auf Erden, dennoch aber ist sein jetziges Sein ein durchaus verschiedenes von dem, das er hier hatte.

Und nun sind wir auf dem Punkte angelangt, wo wir einsehen können, was der Unterschied zwischen dem τέκνα Θεοῦ εἶναι ist und dem τί, wovon es heisst, dass wir es werden sollen. Das die hier beschriebene Vollendung der Gläubigen etwas anderes sei als diese Kindschaft, haben wir zu Anfang unserer Betrachtung rein auf Grund der vorliegenden Ausdrücke behauptet, jetzt können wir die Richtigkeit dieser Behauptung sachlich nachweisen. Hier auf Erden war auch der Herr ein Kind Gottes im vollsten und höchsten Sinne. Nun, er war auch wohl mehr: schon damals

Gottes Sohn, gleicher Gott von Macht — aber auch von Ehren? die Herrschaft, die göttliche Gestalt, hatte er ja abgelegt und nach dieser Seite war er also damals kraft eigner, frei gewollter Entscheidung nicht ὅμοιος τῷ Θεῷ. Das wurde er im vollen und ganzen Sinne erst wieder durch seine Himmelfahrt. So auch wir. Auch wir sind jetzt τέκνα Θεοῦ, aber damit durchaus noch nicht dem Herrn gleich, eben so wenig wie er im unbedingten Sinne hienieden Gott gleich war: die μορφὴ Θεοῦ fehlte ihm. Aber wir sollen es werden, verheisst uns der Apostel. Und wie heisst der Ausdruck, den das N. T. sonst für diese vollendete Gleichheit hat? Ἀδελφοὶ Χριστοῦ. So nennt Christus einmal seine Jünger nach der Auferstehung (Ev. 20, 17), denn durch dieselbe ist diese Gleichheit ermöglicht, sie ist die Grundlage derselben, und ebenso spricht sich der Brief an die Hebräer aus (2, 11). Andrerseits aber sagt jedem sein eignes Gefühl, dass wir gegenwärtig zwar die Gotteskindschaft, nicht aber die Bruderschaft Christi in Anspruch nehmen können. Er schämt sich nicht uns so zu nennen (Hebr. 2, 17), aber wir müssen uns schämen uns so zu nennen. Die Bruderschaft, die in der vollen Gleichheit mit dem Herrn besteht, werden wir erst am Ende der Tage erhalten, wenn wir ihn sehen werden, wie er ist. Von hier aus ergiebt sich nun auch die volle Erklärung des oben erwähnten johanneischen Sprachgebrauchs, wonach er wohl von τέκνοις Θεοῦ spricht, nie aber, wie doch Paulus thut, von υἱοῖς Θεοῦ. Jenes ist eine relative, transitorische Bezeichnung, diess eine nie aufhörende. Υἱὸς bleibt man sein Leben lang; auch der zur Rechten der Kraft Erhöhte ist υἱὸς τοῦ Θεοῦ, aber es wäre unmöglich ihn noch τέκνον zu nennen, denn in diesem Begriff liegt stets das Moment der Unterordnung, der noch nicht vollendeten Entwickelung. Auf Erden können die Eltern zwar auch ein schon erwachsenes Kind τέκνον nennen, aber nur weil auch einem solchen gegenüber sie sich als Autorität, als eine Stufe höher stehend, wissen. Wenn Paulus nun ausser dem Ausdruck τέκνα Θεοῦ auch den υἱοὶ Θεοῦ hat, so ist das geschehen, weil er alles, was wir haben und je haben werden, in diesen Ausdruck hineinlegt, nicht auf den Anfang der Entwicklung, wie ihn die Bezeichnung durch τέκνα angiebt, besonders reflectiert. Dagegen gebraucht Johannes nur den letzteren Ausdruck, weil er stets diess Moment im Auge hat. Paulus braucht Sohn und Kind

promiscue, Johannes nicht, weil er Kind stets im Sinne von noch nicht erwachsenem Kinde gebraucht. Für jetzt kennt er daher nur einen υἱὸς Θεοῦ, den, der unser aller Meister ist, alle Uebrigen sind τέκνα Θεοῦ. Aber so soll es nicht bleiben: er weiss von einer Stufe, wo wir im vollen Besitz der Gleichheit mit Christo sein werden, und diess drückt er hier durch das ὅμοιον εἶναι αὐτῷ i. e. Χριστῷ, aus. Die Kindschaft, als τέκνα εἶναι gefasst, ist an sich also noch nicht identisch mit dem ὅμοιον εἶναι Χριστῷ, sondern der Keim und das Princip, durch dessen Ausgestaltung letzteres hervorwächst wie aus der Raupe der Schmetterling. Eben daher ist auch der Ausdruck φανεροῦσθαι so überaus treffend: nicht ein ganz Neues wird dereinst gesetzt werden, wohl aber die Ausgestaltung, das ins Licht Treten der schon jetzt gelegten Keime sich vollziehen. Dass unsere Auffassung des Begriffs der Kindschaft bei Johannes die richtige ist, scheint uns eine starke Stütze noch an dem Umstande zu erhalten, dass die Apokalypse, welche auf die φανέρωσις sich bezieht, diesen Ausdruck gar nicht hat.

Zu welchem Zweck der Apostel die Hinweisung auf unsre V. 3.
einstige Vollendung im Jenseits hier eingefügt hat, zeigt der dritte Vers. Seine Eschatologie ist eine durchaus praktische. Zu dieser Herrlichkeit gelangen wir nicht unvermittelt, durch göttlichen Machtspruch, sondern es will ein Weg dahin zurückgelegt sein. Ist das Ziel die Gleichheit mit Christo, so gilt es, diess Ziel schon jetzt thatkräftig ins Auge zu fassen. So drückt der dritte Vers unserer Erklärung des vorigen das Siegel auf. Nehmen wir nämlich, wie oben geschehen, beide Pronomina (αὐτὸς V. 2 und ἐκεῖνος V. 3) als Bezeichnung Christi, so ist der Gedanke überaus einleuchtend: wollt ihr einst Christo völlig gleich sein, so müsst ihr diess Ziel schon jetzt verfolgen. Bezieht man dagegen das αὐτὸς des zweiten Verses auf den Vater, so fehlt die Vermittelung mit dem dritten: wieso aus der Hoffnung Gott gleich zu sein der Eifer folgt, Christi ἁγνεία nachzustreben, ist nicht gesagt und das müsste man doch erwarten. Der ἁγνεία Christi sollen wir schon jetzt gleich werden. Man hüte sich diesen Begriff als Wechselbegriff mit dem ὅμοιον εἶναι αὐτῷ des vorigen Verses zu nehmen. Ἁγνεία ist wesentlich die Forderung der Sündlosigkeit, diese wird als Ziel und Aufgabe der irdischen Entwicklung des Christen hin-

gestellt. Aber denke ich mir diese Forderung auch erfüllt, so ist damit das ὅμοιον εἶναι αὐτῷ, wie es durch den Zusatz καθώς ἐστι näher bestimmt war, noch lange nicht gegeben. Auch Christus war sündlos hier auf Erden, aber damit doch noch nicht der Verklärte, dem wir gleich werden sollen. Die Schwachheit, von welcher der Apostel Paulus in Hinsicht auf Christi Erdenleben redet (2. Kor. 13, 4), die Gebundenheit und mannigfache Beschränktheit, der er sich unterworfen hatte, bliebe, auch wenn wir völlig sündlos wären. Mit Recht sieht also Johannes diese ἁγνεία nur als eine Vorstufe und Bedingung an für das einst eintretende ὅμοιον εἶναι. Aber die Forderung der ἁγνεία will noch näher bestimmt sein. Trotz der etymologischen Verwandtschaft mit ἅγιος hat doch ἁγνὸς in der profanen wie in der biblischen Gräcität einen ganz bestimmten, von ἅγιος unterschiedenen Sinn. Auf der einen Seite ist zu beachten, dass ἁγνὸς schon im classischen Griechisch ein negatives Element enthält, was sich in der Häufigkeit von Verbindungen zeigt, wie ἁγνὸς φόνου, ἁγνὸς γάμου. Ferner ist der etymologische Zusammenhang mit ἅζεσθαι scheuen und ἄγαμαι bewundern in dem Wort ἁγνὸς fester gehalten als in ἅγιος. Ἁγνὸς ist derjenige, welcher durch irgend eine Auctorität, eine ihn beherrschende Macht vor dem Bösen bewahrt bleibt. Das ἁγνὸν εἶναι kommt zu Stande durch die αἰδώς, die heilige Scheu. Daher wird der Ausdruck von Gott selbst nie gebraucht, wohl aber ἅγιος, das nur im Allgemeinen die Geschiedenheit von allem Bösen bezeichnet. Daher wird ferner ἁγνὸς namentlich von der keuschen Gesinnung gebraucht: sie beruht wesentlich auf der innern Scheu vor der Unantastbarkeit der jungfräulichen Ehre. Ebenso wenn ἁγνὸς vom Nasir gesagt wird: dessen *abstinentia* ist durch die Scheu begründet, das Göttliche, dem er geweiht ist, durch die Berührung mit dem Profanen zu beflecken. Dessgleichen wenn in der Exodus das Wort angewendet wird von der Vorbereitung auf die göttliche Offenbarung des Gesetzes: auch hier die Scheu das Natürliche in die Nähe des Göttlichen zu tragen. Nach dem Allen ist ἁγνεία wesentlich die Tugend der *reverentia*. Wenn es aber so steht, — und alle Stellen des N. T., in denen ἁγνὸς und die davon abgeleiteten Wörter vorkommen, bestätigen es, — so scheint der Begriff auf den erhöhten Christus nicht zu passen. Hiesse es: καθὼς ἐκεῖνος ἁγνὸς ἦν, so könnte man das

nicht befremdlich finden, denn auf Erden lässt sich diese *reverentia* an dem Herrn recht wohl denken; das beständige Harren auf den Wink des Vaters, welches grade Johannes so hervorhebt, ist nichts Andres als diese heilige Scheu. Aber lässt sie sich auch bei dem verklärten Christus statuieren? Hat er sie noch nöthig, ja kann er sie noch üben? Der Hauch des zuchtvollen Wesens, welcher über dem Wort ἁγνεία liegt, lässt sich doch in gewisser Weise auch an dem Erhöhten noch denken. Denn seine jetzige Herrlichkeit hat er doch nach der Schrift nur gewonnen durch seinen unbedingten Gehorsam, kraft der Ueberwindung aller Versuchungen, des absoluten sich Unterstellens unter das göttliche Gebot. Und was er so als Mensch durch Uebung der ἁγνεία gewonnen, liegt nun noch jetzt ebenso auf dem Angesicht des Erhöhten ausgeprägt, wie er noch jetzt von demselben Johannes als ἀρνίον ἐσφαγμένον geschaut wird. Nichts von dem, was der Herr auf Erden gehabt, ist verloren gegangen, sondern ist ein ewiges Moment seiner Persönlichkeit geworden. Wie beim Menschen nichts von alle dem, was er erlebt und ist, verloren geht, sondern er ohne das in alle Aeonen ein Andrer sein würde, als er nun ist, so auch beim Herrn. Wollen wir also dem Verklärten einst gleich sein, sagt der Apostel, so müssen wir die ἁγνεία, die der Herr hienieden geübt hat, und kraft deren er zur Herrlichkeit gedrungen ist, auch unsrerseits uns aneignen. Es giebt kein Wort, welches in dem Mass die ganze Zartheit des ethischen Habitus ausdrückt, wie diess.

Setzen wir uns nun in den Zusammenhang der vorliegenden Erörterung. Die Parrhesie am Endgericht kommt zu Stande, hat Johannes 2, 29 gelehrt, auf Grund des ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, welches uns als γεγεννημένοι ἐκ τοῦ Θεοῦ erweist. Diess γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ ist zunächst, wie wir gesehen und es der Apostel selbst durch ἔδωκεν feststellt, eine göttliche, vom menschlichen Thun völlig unabhängige Gabe, nämlich die seines Geistes, näher des Geistes Jesu Christi. Das ist der Anfang aller christlichen Entwickelung. Wir heissen (κληθῶμεν V. 1) Gottes Kinder nicht wegen unsres Thuns, sondern einer an uns geschehenen göttlichen That. Aber andrerseits sollen wir, ἐὰν φανερωθῇ, Christo gleich werden und das kann nur geschehen, wenn die Möglichkeit dieser Gleichheit durch das ἁγνίζειν unsrerseits gegeben ist. Zwischen

jener anfänglichen Gottesthat, dass er uns den heiligen Geist giebt und für seine Kinder erklärt, und dieser schliesslichen Gottesthat, dass er uns Christo gleich macht, d. h. verklärt, liegt also ein menschliches Thun in der Mitte, welches nach seiner inneren Bestimmtheit ἁγνεία, nach seinen Aeusserungen ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην genannt wird. Während uns also jetzt Gott als seine Kinder ansieht auf Grund seiner Gabe, wird er uns am Endgericht nur so nennen, wenn kraft dieser Gabe wir es auch in der That, in der Ausgestaltung unsres Lebens geworden sind. Der Inhalt der drei ersten Verse unsres Capitels ist es also, die innere Begründung zu geben für die Behauptung, dass der Wiedergeborne in dem Thun der Gerechtigkeit die Parrhesie habe: sie ist in der Ausführung enthalten, dass die Kindschaft als Gabe Gottes nur der Anfang sei und zwischen diesen und die Vollendung (V. 2) sich die ἁγνεία, das sittliche Thun des Menschen, stellen müsse (V. 3), an dem sich jener Anfang bewährt.

V. 4. Die Ermahnung zum ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην gestaltet sich nun dem Apostel nach seiner Weise so, dass er zunächst das Gegentheil derselben, die ἁμαρτία, scharf ins Auge fasst, um dadurch den Inhalt des positiven Begriffs, von dem er reden will, zu beleuchten. Vor Allem thut Noth, dass man alles der δικαιοσύνη Widerstreitende auch wirklich ernst und voll als Widerspruch, als widergöttliches Wesen erkennt, den Begriff der Sünde nicht willkürlich beschränkt. Diese Entschränkung des Begriffes ἁμαρτία ist der wesentliche Inhalt des vierten Verses. Diese sei nicht ein weiterer Begriff als ἀνομία, lehrt der Apostel, sondern habe ganz denselben Umfang: wo man also ἁμαρτία anerkennen müsse, da auch ἀνομία. Kein Böses kann dem Christen etwa blosse Unvollkommenheit oder sonst Sünde zweiten Ranges sein, es ist ihm alles Gesetzesübertretung. Denn diess ist schon im classischen Griechisch der Sinn von ἀνομία: das Wort deutet nicht die Handlungsweise an, die aus dem Nichtvorhandensein oder der Unkenntniss eines νόμος folgt, sondern eine solche, die das bestehende Gesetz durch factische Nichtbeachtung umstösst, wie auch im Deutschen Ungesetzlichkeit ein Wechselbegriff von Widergesetzlichkeit ist. Und so ist ἀνομία, wo das Wort anders in seinem vollem Sinne steht, die stärkste Bezeichnung der Sünde: der νόμος macht ja nach Paulus die Sünde über-

aus sündig, und sein starkes Wort: ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βίβλῳ τοῦ νόμου (Gal. 2. 10.), bezieht sich ebenso wie Jac. 2. 10: ὅστις ὅλον τὸν νόμον τηρήσει, πταίσει δὲ ἐν ἑνί, γέγονε πάντων ἔνοχος, grade auf die Sünde als ἀνομία. Diese trennt den Menschen absolut und unfehlbar nach ihrem eigenen Begriff von Gott. Und das ist nun die Aussage des Apostels hier, dass die ἀνομία nicht eine Unterart, eine besonders schwere Species der ἁμαρτία sei, sondern jede ἁμαρτία zugleich ἀνομία: beide Begriffe seien gar nicht von einander zu trennen. Der gewaltige Ernst dieses Satzes tritt uns noch klarer hervor, wenn wir fragen, was dem Johannes denn der νόμος sei, dessen Nichtbefolgung er in ἀνομία aussagt. Am wenigsten das allgemeine Gewissensgesetz, denn das bezeichnet νόμος im N. T. nie; aber auch nicht das Gesetz des A. Bds. als solches. Erstens nicht weil im A. Bde. die hier ausgesprochene Congruenz zwischen ἁμαρτία und ἀνομία noch gar nicht vorhanden war: es gab wirklich manche ἁμαρτίαι, sittliche Verfehlungen, z. B. in den ehelichen Verhältnissen, die durch den Buchstaben des mosaischen νόμος nicht verboten, also auch nicht ἀνομία waren. Zweitens nicht, weil vom mosaischen Gesetz das Wort νόμος, absolut stehend, bei Johannes nie vorkommt. Allerdings steht es in zwei Stellen (Ev. 7, 49; 12, 34) absolut und zwar zur Bezeichnung des Kanons des A. T., aber auch diess wohl zu merken nur im Munde der Pharisäer; sonst aber wird immer hinzugefügt ὁ νόμος ὑμῶν, ὁ νόμος Μωϋσέως oder dgl. Es hat das seinen Grund darin, dass Johannes von vorn herein (vgl. Ev. 1, 18) einen scharfen Gegensatz eintreten lässt zwischen der Gesetzesoffenbarung und der Offenbarung durch Christus. Das mosaische Gesetz ist ihm durchaus und nur das Gesetz der Juden —, obwohl dadurch die Wahrheit nicht aufgehoben wird, dass Christus geboren ist οὐ καταλῦσαι τὸν νόμον ἀλλὰ πληρῶσαι. So werden wir also den νόμος, gegen den sich die ἀνομία unsrer Stelle richtet, von dem göttlichen Gesetz im Allgemeinen verstehn müssen, wie es durch Christus offenbart ist: der Ausdruck bezieht sich sowohl auf die von Christo etwa neu gegebnen Gebote wie auf den Geist des A. T., den der Herr aus dem ihn umhüllenden γράμμα nur gelöst und in den Vordergrund gedrängt hat. Der ausgesprochne, offenbarte Wille Gottes ist der νόμος, ἀνομία also der Widerspruch, die Widersetzlichkeit gegen diesen Willen.

Das Siegel dieser so erklärten ἀνομία trägt also jede ἁμαρτία, d. h. jede Verfehlung im weitesten Sinn des Wortes, an ihrer Stirne. Diese Anschauung lag aber gewiss den damaligen Gemeinden eben so fern, als sie trotz dieses Ausspruches im Grunde genommen uns liegt, weil es von Natur den Menschen zu geläufig ist, Unterscheidungen und Grade zwischen den einzelnen Sünden zu statuieren. Die unzähligen kleinen Verfehlungen und Mängel im täglichen Leben —, Niemand, der von Christi Geist erfüllt ist, wird sie für recht, auch nur für indifferent halten, aber haben wir bei ihnen allen stets das drückende Bewusstsein der Gesetzesübertretung? sehen wir die vielfachen Missklänge unsres Lebens dem christlichen Ideal gegenüber als positive Sünden an, deren jede uns unmittelbar und gewiss von Gott trennt und nur durch tiefe Busse und einen eigentlichen Act der Vergebung gesühnt werden kann? Das doch häufig genug nicht: alles dergleichen kommt uns wohl als Unvollkommenheit, nicht aber als ἀνομία zum Bewusstsein. Dass diese uns geläufige Anschauung nicht aus der Wahrheit sei, spricht Johannes hier als Axiom aus ohne weitere Begründung; diese ergiebt sich aber aus dem Lehrganzen des Apostels ohne jede Mühe. Wenn in der That der Geist Christi uns in alle Wahrheit leitet, also doch auch in jedem einzelnen Fall uns das Richtige zeigt, so ist jede Sünde ein Ungehorsam gegen den Zug des Geistes, mithin gegen den vom Geist gezeigten Gotteswillen, mithin gegen den νόμος Θεοῦ. Ich mag allerdings in dem einzelnen Fall dieses Zuges des Geistes mir nicht bewusst geworden sein, aber das ist dann meine Schuld und ändert an der Sachlage nichts. Wie in der bekannten Stelle der Bergpredigt über den Eid es der nur zu oft verkannte Mittelpunkt der Auseinandersetzung ist, dass die blosse Bejahung schon ebenso unverbrüchliche Wahrheit sein müsse, wie der qualificierte Eid, jene also zur Höhe des Eides emporgezogen wird: ganz gleicher Weise ist es hier das Absehen des Johannes, jede Sünde auf dem ganzen, weiten Gebiete derselben zu der Stufe der ἀνομία emporzuziehen. In jeder Sünde liegt, welcher Art sie im Uebrigen auch sei, der höchste Grad der Sündenschuld.

Aber diese Beschreibung des Wesens der Sünde, wie sie in den Worten ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία enthalten ist, ist nicht an sich die Absicht des Verses, sondern dient nur zur Erläuterung des ersten

Kolons: wer die Sünde thue, thue damit auch das Unrecht. Der Artikel vor ἁμαρτίαν will nicht eine bestimmte Art der Sünde von anderen Arten unterscheiden, denn wo wäre im vorliegenden Zusammenhange von Arten der Sünde die Rede gewesen? sondern fasst nur die verschiedenen sündlichen Handlungen, die vorkommen können, in die Einheit des Begriffes zusammen. Wer ἁμαρτίαν τινα ποιεῖ, thut eben damit τὴν ἁμαρτίαν; in jeder einzelnen Sünde offenbart sich das Wesen der Sünde. Der Ton ruht in dem ersten Hemistich offenbar auf dem ποιεῖν, denn von dem Thun des Menschen will der Apostel überhaupt reden. Dass das ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν identisch sei mit dem ποιεῖν τὴν ἀνομίαν begründet der Apostel damit, dass ἁμαρτία und ἀνομία für den Christen überhaupt Wechselbegriffe sind. Gleichheit des Wesens führt Gleichheit der Wesensäusserungen herbei. Sachlich ist also der zweite allgemeine Satz des Verses die Begründung des ersten speciellen; indem sie aber durch das allgemeine καὶ mit einander verknüpft werden, reflectiert der Apostel nicht gerade auf diesen causalen Nexus der beiden Sätze, sondern sieht den zweiten nur als eine Erläuterung des ersten an. Ist nun aber jede Sünde sowohl nach ihrem inneren Wesen (V. 4b) als auch in ihrer äusseren Bethätigung (V. 4a) ἀνομία, so muss dieser Satz auf jeden Einzelnen Anwendung leiden: daher das betont vorangestellte πᾶς, welches in unserem Abschnitt ebenso gehäuft erscheint wie in dem im Organismus des Briefes parallelen Cap. 1, 6 ff. (vgl. V. 3, 4, 6 bis 9, 10 ff.) Grade diese Hervorhebung der ausnahmslosen Allgemeinheit ist im Stande das Bewusstsein zu schärfen, dass jedes Einzelnen Sache abgehandelt wird.

Wie nun alles sündliche Thun ein Widerspruch ist gegen V. 5.
das Gebot, den offenbarten Willen Gottes, so weiter ein Widerspruch gegen die Erscheinung Christi und zwar sowohl gegen sein Werk (V. 5a) als gegen seine Person (V. 5b), denn er ist ja erschienen τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ. Drei Bedeutungen kann dieser Ausdruck haben: entweder dass Christus unsre Sünden getragen, oder dass er sie auf sich genommen, oder sie fortgeschafft habe. Nun ist zwar klar, dass schliesslich diese drei Auffassungen sich sehr nahe berühren. Hat Jesus die Sünden auf sich genommen, so kann das nur geschehen sein, um sie zu tragen, und hat er diess gethan, so doch zum Zweck des Fortschaffens. Andrerseits: bedeutet das Wort hier, dass er sie fortgeschafft hat, so

steht anderweitig hinlänglich fest, dass diess durch das Tragen derselben geschehen ist. Dennoch ist die Entscheidung nicht gleichgültig, denn der Natur der Sache nach hat doch Johannes das eine dieser Momente zunächst im Auge gehabt. Die Bedeutung des Tragens fällt zunächst schon fort, weil Johannes αἴρειν in diesem Sinne sonst nie gebraucht; sie wäre also nur in Anspruch zu nehmen, wenn die gewöhnliche nicht ausreichte. Das Wort kommt bei unserem Apostel entweder im äusserlich localen Sinne vor „etwas aufheben", z. B. χεῖρας, λίθους u. dgl., oder in der Bedeutung „wegnehmen". Sollte nun αἴρειν hier „auf sich nehmen" heissen, so würde der Zusatz καὶ ἐν αὐτῷ ἁμαρτία οὐκ ἔστιν nur bedeuten können, dass obwohl in ihm keine Sünde war, er dennoch als Sünder sich habe behandeln lassen, dass nicht eigne, sondern fremde Schuld auf ihm geruht habe. Aber dieser Gedanke ist durch nichts hier indiciert, auch würde dann wohl statt ἐστὶν ἦν stehen. Ferner aber würde der Ausdruck „die Sünde auf sich nehmen" auf die Versöhnung führen; der Gedanke wäre dann ähnlich dem im Cap. 2 ausgesprochenen, Jesus sei der ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν. Die Erinnerung an die Versöhnung kann nun aber wohl, wie in der eben angeführten Stelle geschieht, als Trost verwandt werden für die, welche noch immer von der Sünde angefochten werden, weniger aber liegt darin eine Mahnung, wie eine solche hier dem Zusammenhange nach beabsichtigt ist —, es müsste denn der Sinn sein: so viel Mühe habt ihr dem Herrn gemacht, nun beweist euch dankbar, — dieser aber ist durch nichts angezeigt. Vorzüglich aber passt hier eine Erinnerung an die durch den Herrn vollzogene Erlösung von der Sünde, wie sie in dem „Fortschaffen der Sünde" liegt (denn das ἡμῶν ist zu streichen.) Hat Jesus die Sünden fortgeschafft, so hat Niemand an ihm Antheil, der sich noch auf Sünde betreffen lässt. Und wodurch hat er das gethan, den neuen Menschen, der τὴν δικαιοσύνην ποιεῖ, gepflanzt? Darauf antwortet das ἐφανερώθη. Es ist klar, dass der Ausdruck weiter ist als πάσχειν oder ἀποθνήσκειν, an welche man bei Erwähnung der Erlösung zuerst zu denken pflegt; er ist aber auch verschieden von dem εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθεν oder dem σὰρξ ἐγένετο. Er bezeichnet insofern weniger als jene, als die Art, wie sich das Erscheinen des Herrn vollzog, nicht angegeben ist, insofern aber mehr, als ausgesagt wird, dass er schon vorher wirk-

sam gewesen ist, seine Wirksamkeit aber nun eine offenbare geworden. Der ganze Inhalt des Proömiums, Ev. 1, 1—13, wie der Logos von Anbeginn das Licht und Leben der Welt gewesen sei, aber mittels seiner Ensarkose als solches im höchsten Mass sich manifestiert habe, liegt keimartig in dem φανεροῦσθαι beschlossen. Diese Selbstoffenbarung war darauf abgesehen (ἵνα), die Sünde verschwinden zu lassen. Indem die ζωὴ als solche offenbar wird, wird eben durch ihre Offenbarung dem Tode die Macht genommen; indem das φῶς ἀληθινὸν erscheint, weicht unmittelbar und durch sein blosses Scheinen die Finsterniss: wesensnothwendig wird also der Zweck des Herrn vollendet. Und zwar hat das ganze Leben des Herrn, welches durch ἐφανερώθη bezeichnet wird, wie erlösende Tendenz, so auch erlösende Kraft. Durch sein ganzes Wirken, Reden, Leiden, Sterben, Auferstehn, d. h. eben durch seine φανέρωσις nach allen Seiten, hat er in die der Sünde unterstellte Welt den Keim der Sündlosigkeit hineingesenkt; in seinem Tode ist diese Kraft nach des Apostels Anschauung nicht beschlossen, wenn sie auch darin sich in besonderem Mass entfaltet.

Die parallele Stelle Ev. 1, 29 bestätigt die soeben dargelegte Auffassung und das ist um so wichtiger, als beide nicht wohl von einander getrennt werden können. Wenn es dort heisst ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, so ist zur Erklärung des präsentischen Participiums weder die Fassung nöthig, dass Johannes sich den Moment des Todes Christi vergegenwärtige, noch die andere, das Präsens sei gewählt, weil die Wirkungen des Todes Jesu bis in die Gegenwart fortdauern, — in beiden Fällen wird das Präsens eigentlich als Futurum behandelt, — sondern dasselbe steht in der allereigentlichsten Bedeutung. Schon damals, weil in seinem ganzen Leben, war der Herr im Begriff der Welt Sünden fortzuschaffen; schon damals, weil in seinem ganzen Leben, war er ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, er ward es nicht erst durch seinen Tod. Man würde dieser Auffassung viel grösseres Gewicht beilegen und ihr auf die gesammte Soteriologie mehr Einfluss gestatten, wenn man die Stelle Matth. 8, 17 mehr in gebührender Weise beherzigte. Wenn dort der Evangelist schon in der ersten Zeit der Wirksamkeit Christi das prophetische Wort erfüllt sieht: τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἡμῶν ἐβάστασεν,

ein Wort, das wir gewöhnlich auf den Tod Christi zu beziehen pflegen, so beruht das durchaus auf der vorher dargelegten Anschauung. Denn wenn der Herr durch sein ganzes Wirken, in specie die Krankenheilungen, unser Leid getragen hat, so hat er auch durch sein ganzes Leben es hinweggenommen, denn jenes hat er nur um dieses willen gethan. In der Stelle Ev. 1, 29 tritt nun allerdings neben dem erlösenden Moment, das durch *αἶρειν* vertreten ist, auch das versöhnende hervor in dem Ausdruck *ἀμνὸς τοõ Θεοῦ*; denn mag derselbe nun lediglich auf Jes. 53, 7 zurücksehn oder zugleich auf das Passahlamm hinweisen, jedenfalls liegt ein sacrificielles, sühnendes Moment darin. Anders in unsrer Stelle: hier ist *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* Subject; der Gottessohn ist erschienen, um die Sünde fortzuschaffen, sein Reich zu gründen, das Teufelsreich zu zerstören (V. 8); hier also tritt nicht die Knechtsgestalt des Herrn in den Vordergrund, in der er uns versöhnt hat, sondern die Macht des Herrschers, der Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat. So hat sich uns also an den beiden einzigen Stellen (der unsrigen und der parallelen im Evangelium), die man gegen die Bedeutung des *αἴρειν* als fortschaffen hat geltend machen wollen, diese als möglich und (wenigstens für die unsre) als nöthig ergeben. Man kann dagegen endlich auch nicht geltend machen, dass *αἴρειν* die Uebersetzung von נָשָׂא ist, und es darum tragen oder wenigstens auf sich nehmen heissen müsse. Dagegen ist nicht allein zu sagen, dass die LXX „tragen“ stets durch *φέρειν* und Aehnliches wiedergeben, sondern namentlich dass נָשָׂא in der Verbindung mit פֶּשַׁע grade das Wegnehmen der Sünde bedeutet, vgl. Ps. 32, 1, also das A. T. für unsre Fassung eintritt.

Das zweite Kolon des Verses ist äusserlich wohl als Hauptsatz zu nehmen, denn insofern ist die johanneische Diction entschieden hebraisierend, als sie die Nebenordnung der Sätze der Unterordnung vorzieht und daher auch oft das zweite Glied eines Nebensatzes in einen Hauptsatz verwandelt. So auch hier. Wenn nun aber auch formell das zweite Hemistich selbständig ist, ist es sachlich doch jedenfalls von *οἴδατε* abhängig zu denken. Aber wie verhält sich der durch *καὶ* angeknüpfte Gedanke der Gerechtig-

keit Jesu zu dem im Vorigen enthaltenen seiner erlösenden Thätigkeit? Wenn wir beachten, dass der folgende Vers an den Schluss des vorliegenden anknüpft: — wenn in Jesu keine Sünde sei, so dürfe sie auch nicht in dem sein, der seinerseits in Jesu sei, — dass also das ἁμαρτίαν ἆραι scheinbar gar nicht weiter in Betracht kommt, so wird man in den Worten ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν die nähere Begründung des ἁμαρτίας ἆραι sehen. Ist dem so, hebt also das zweite Hemistich den Grundgedanken des ersten hervor, so wird dieses sachlich mit aufgenommen, wenn der folgende Vers auch formell nur an das zweite sich anschliesst. Die Schlussworte des Verses geben also die Art an, auf welche Jesus das ἁμαρτίας ἆραι zu Stande gebracht hat: es ist geschehen, indem er sich als der Sündlose offenbarte und seine eigene Sündlosigkeit durch solche ihre Offenbarung auch den Menschen mittheilte. Denn wenn schon ein menschliches Wort und Werk umgestaltend wirken kann auf den, dem es entboten wird, wie viel mehr wird die Offenbarung der Gerechtigkeit Christi umgestaltend auf die Empfänger dieser Offenbarung wirken können. Das ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν ist übrigens nicht durchaus gleich mit dem ἁγνός ἐστι V. 3: während diess nämlich den inneren Habitus kennzeichnet, auf Grund dessen das Sündigen unmöglich ist, bezieht sich jenes auf die Aeusserungen dieses Habitus.

Wenn nun der Apostel aus dem Zweck der Erscheinung V. 6.
Jesu und näher aus dem Wesen des Erschienenen den Schluss zieht, dass Sünde und Zugehörigkeit zu dem Herrn völlig unvereinbare Gegensätze seien, so ist das logisch durchaus einleuchtend und unanfechtbar. Aber andrerseits sträubt sich gegen die unumwundene und unbeschränkte Anerkennung des vorliegenden Ausspruches nicht nur das gewöhnliche christliche Bewusstsein, welches trotz der auch im Gläubigen noch wirkenden Sünde sich dennoch als Gottes Kind weiss, sondern auch mit unserem eignen Briefe scheint diese Spannung des Gegensatzes nicht zu harmonieren. Während nämlich in unserm Verse der Apostel betont, dass jeder, der sündigt, keine Gemeinschaft mit dem Herrn habe, ja eine solche gar nicht gehabt habe, hat er Cap. 1, 8—10 nicht nur das Dasein der Sünde in den Gläubigen anerkannt, sondern sogar ihre Verkennung als schwere Lüge, als Kennzeichen mangelnder Gemeinschaft mit dem Herrn bezeichnet. Begreiflich

genug daher, dass der Versuche viele gemacht sind, in irgend einer Weise den Sinn unsres Verses abzuschwächen und dadurch eine Ausgleichung desselben mit anderweitig Feststehendem zu gewinnen. Aber alle diese Bemühungen scheitern an dem Wortlaut und Zusammenhang unsrer Stelle. Wenn man ἁμαρτάνειν hat erklären wollen als in der Sünde beharren, so springt die Willkür solcher Exegese ins Auge. Oder wenn es auf besonders schwere Sünden, sog. Todsünden beschränkt wird, so steht das in schneidendem Gegensatz zu dem Zusammenhange, indem ja der Apostel jeden Unterschied zwischen Sünde und Sünde eben geleugnet, jegliche ἁμαρτία als ἀνομία hingestellt hat. Aber nicht weniger verfehlt ist die Erklärung, der Christ sündige in der That nicht, denn als Christ, nach seinem neuen Menschen, könne er nicht sündigen, als solcher hege er auch gegen die Sünde, die er nach seinem alten Menschen thue, immer Hass. Denn wenn ich auch die Sünde hasse, die ich thue, so bleibt es darum doch immer Sünde und es kann unmöglich von mir gesagt werden, dass ich nicht sündige; und wenn ich freilich nach meinem neuen Menschen nicht sündigen kann, so bin ich, meine Person, doch immer der Sündigende. Ueberhaupt ist es eine psychologisch unvollziehbare Anschauung, die eine totale Zerreissung des einheitlichen menschlichen Wesensbestandes nach sich ziehn würde, wenn man die eine Hälfte des Menschen, den alten Menschen, sündigen und während der Zeit die andere Hälfte unter der Wirksamkeit des heiligen Geistes stehn lässt. Diese Abschwächungen und jede ähnliche scheitern an der Stelle selbst. Haben wir gesehen, dass der Apostel jede Sünde als ἀνομία taxiert, dass ferner nach der Schrift jede ἀνομία unweigerlich von Gott scheidet: so ist der völlig klare Schlusssatz aus diesen Prämissen, dass jede Sünde, sie sei welche sie wolle, von Gott scheidet, also wer sie thut, keine Gemeinschaft mit Gott hat. Wie diese Aussage sich mit der sonstigen Schriftlehre vereinen lässt, das ist eine zweite Frage, die wir einstweilen offen lassen; zunächst steht fest, dass Johannes die dargelegten Sätze ausgesprochen hat.

Die zweite Hälfte des Verses giebt nun die Umkehr des soeben besprochnen Satzes, doch so, dass der Gedanke dadurch noch eine wesentliche Verschärfung empfängt. Der Gedanke der ersten Hälfte: πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει ist noch nicht so

völlig unverständlich: man kann noch sagen, der Sündigende habe die Gemeinschaft mit dem Herrn gehabt, könne sie auch wieder erhalten, nur eine Unterbrechung derselben durch die Sünde finde Statt. Aber ungleich befremdlicher wird der Gedanke durch das zweite Glied: das μένειν des ersten Gliedes scheint doch ein Gewesensein vorauszusetzen, hier aber wird auch diess geleugnet, denn es heisst: πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Ständen statt der Perfecta Präsentia, so würde der Sinn derselben nur sein wie im ersten Kolon; und in der That steht ja in dem Moment des Sündigens das Bild des Herrn nicht auf den Tafeln meines Herzens, aber wo es nicht ist, kann es da denn nicht gewesen sein? Das ἑωρακέναι hier möge aus dem gleichen Wort V. 2 seine Erläuterung finden. Zwar beziehen sich beide nicht auf denselben Gegenstand: in V. 2 ist der verklärte Gottessohn der Geschaute, er kann hier nicht das Subject sein, nicht dem Zusammenhange nach, und nicht weil hier auf Erden wir von dem erhöhten Christus uns gar kein Bild machen können, die Gedanken gehn uns dabei aus. Hier ist der Geschaute der Herr, als der einst ἐφανερώθη und zwar als in welchem ἁμαρτία οὐκ ἔστιν. Also nicht auf den Herrn καθὼς ἔστιν, sondern καθὼς ἦν bezieht sich hier das ἑωρακέναι, sowie ihn die Apostel uns in seinem Leben und Leiden vor die Augen gemalt haben, als wäre er unter uns gekreuzigt (Gal. 3, 1 nach Luther). Wenn so aber auch hier und in V. 2 die Subjecte des Schauens verschiedene sind, so ist diess Schauen selbst doch ein gleicher Art, also auch von denselben Folgen begleitet. Wie nun dort kraft des Schauens des Verklärten wir verwandelt werden sollten in dasselbe Bild, selbst verklärt werden: so soll hier, wer den Herrn als den Sündlosen geschaut hat, durch diess Schauen selbst sündlos werden, und zwar tritt dieser Erfolg nach dem Apostel so gewiss ein, dass wer nicht sündlos ist, damit beweist, dass er den Herrn noch nicht geschaut hat. Es liegt am Tage, dass das hier gemeinte Schauen nicht in der historischen Kenntniss besteht, sondern die durch den Geist Christi selber vermittelte Wahrnehmung gemeint ist, der die Jünger an ihn und alles, das er gesagt, erinnern sollte. Wie nicht gesehen, so hat der Sündigende den Herrn „auch nicht erkannt", fährt der Apostel fort. Diese Stellung nach ὁρᾶν will das γινώσκειν entweder als eine höhere

Stufe oder als eine Folge des Sehens markieren. Denn dass nicht ὁρᾶν ein bildlicher Ausdruck, γινώσκειν die Uebersetzung desselben in die Sache, geht theils aus dem οὐδὲ hervor, welches auf eine Verschiedenheit der durch es getrennten Begriffe weist, theils aus dem Umstande, dass dem Johannes das ὁρᾶν gar kein Bild ist, sondern der ständige Ausdruck für eine geistige Thätigkeit, der durchaus keine Uebertragung in einen anderen verträgt. Der Unterschied zwischen beiden Worten ist vielmehr, dass ὁρᾶν die Intuition ausdrückt, den Act, kraft dessen ich unmittelbar etwas in mich aufnehme, γινώσκειν das auf Grund dieser Intuition stattfindende Verständniss bezeichnet, d. h. das Bewusstsein und die Vermittlung des Geschauten mit allen übrigen Gegenständen meines Denkens. Somit ist das γινώσκειν die Folge des ὁρᾶν, dieses ohne jenes eine Unmöglichkeit. Es ist der heiligen Schrift auch sonst geläufig das γινώσκειν in besonders emphatischem Sinne zu nehmen. So wenn Matth. 7, 23 der Herr zu denen sagt, die ihre grossen Thaten vor ihn bringen wollen: οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς. Und doch ist es undenkbar, dass ein προφητεύειν, ein δαίμονας ἐκβάλλειν im Namen Jesu vollzogen wird, ohne dass je irgend ein Verhältniss zum Herrn stattgefunden hat, und doch leugnet der Herr ein solches Verhältniss. Es ist diess wesentlich derselbe Fall wie die Behauptung unsres Verses, dass wer sündige, nie Gemeinschaft mit dem Herrn gehabt habe. Es fragt sich nur, wie wir diese klar vorliegende Schriftlehre zu begreifen haben.

Dazu möge uns die Geschichte der Bekehrung Pauli führen. Da heisst es auf der einen Seite, die Begleiter des Apostels hätten die Stimme nicht gehört, die zu ihm gesprochen habe (Act. 22, 9), auf der anderen, sie hätten sie gehört (Act. 9, 7). Das ist kein Gegensatz, denn das eine Mal wird ausgesagt, dass sie einen Laut, eine Stimme vernommen haben, das andre Mal, dass sie die Worte dieser Stimme nicht gehört. Aehnlich bei der himmlischen Stimme, die der Herr Ev. Joh. 12, 28 hört: Einige vernehmen nur einen Laut gleich einem Donner, Andere erkennen eines Engels Stimme, die Jünger allein verstehen die ertönenden Worte. Auch in diesem Falle konnte von der Menge ebensowohl gesagt werden, sie habe die Stimme gehört, wie das Gegentheil. In den beiden angezogenen Beispielen konnte gesagt werden, es sei nichts gehört, insofern nicht das gehört wurde, was eigentlich zu hören war. So steht es auch hier mit den Be-

griffen sehen und erkennen. Johannes gebraucht sie hier, wie das Hören im Act. 22, 9 gebraucht wird, im emphatischen Sinne: der Sündigende beweist durch seine Sünde, dass ein Erkennen im eigentlichen Sinne bei ihm nicht stattgefunden hat, denn wäre das der Fall, so könnte er nicht sündigen. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass anderweitig dieselben Begriffe auch in laxerer Fassung stehen können. Auch von dem Saume des Kleides Jesu gieng eine Kraft aus und auch das Schweisstuch des Apostels heilte; aber wer die heilende Kraft des Schweisstuches erfahren hatte, kannte damit noch lange nicht die aus dem Geiste des Apostels strömenden Schätze. So kann man auch hier und da der Wirksamkeit des heiligen Geistes sich unterstellt und mit mancher Sünde gebrochen haben, so lange aber noch Sünde in uns ist, beweist das, dass wir nur des Kleides Saum, nicht aber das Wesen des Herrn geschaut haben, denn sein Wesen ist die *δικαιοσύνη*; wer aber ihn als *δίκαιος* gesehn und erkannt hätte, wäre durch diess Sehen selbst sündlos geworden.

Fassen wir nun den Sinn des Verses zusammen. Wer in Christo bleibt, sündigt nicht; — das Präsens drückt nicht den Augenblick, sondern den dauernden Zustand aus: bei wem das *μένειν*, welches ja auch nach seinem eignen Begriff die Dauer bezeichnet eingetreten ist, bei dem findet auch der dauernde Zustand des *οὐχ ἁμαρτάνειν* statt. Und andrerseits: wer sündigt, bei dem ist solch dauernder Zustand noch nicht eingetreten: die Handlungen das *ὁρᾶν* und *γινώσκειν* sind — man beachte die Perfecta — keine vollendeten Thatsachen. Summa: jede Sünde erweist uns als nicht in des Herrn Gemeinschaft befindlich.

Aber dieser Gedanke ist zu einschneidend, dem natürlichen V. 7.
Menschen zu fremd, als dass er von diesem so ohne Weiteres angeeignet werden sollte; daher folgt die ausdrückliche Mahnung sich von entgegengesetzten Gedanken nicht beirren zu lassen. Die Anrede soll keineswegs einen neuen Gedanken einleiten, sondern hier wie überall dem einzelnen Leser die apostolische Aussage recht nahe legen. Die Worte *μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς* führen nun allerdings darauf, dass die Gemeinde in der Gefahr war, solchen Irrgeistern Gehör zu geben, aber man darf nicht übersehen, dass die Versuchung zu laxeren Anschauungen nicht in bestimmten Verhältnissen und in einer bestimmten Secte liegt, sondern in dem

Leichtsinn des natürlichen Menschen allewege begründet ist. Man begnügt sich gar zu häufig an dem Bewusstsein in irgend einem Verhältniss zum Herrn zu stehen und betrachtet die Sünde als unvermeidliches Uebel, das soviel nicht schade. Dagegen betont der Apostel, dass die einzige Probe, der allein stichhaltige Beweis der Glaubensgerechtigkeit die Lebensgerechtigkeit sei: wo diese fehle, liege der Fehler grundleglich in jener. Der Ton des siebenten Verses liegt auf dem ποιεῖν: nur der ist gerecht, dessen Gerechtigkeit sich in der That erweist. Wie Ev. 3, 31 es heisst: ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστι, — wer von der Erde stammt, der stammt eben von der Erde, trägt deren Signatur an sich, so auch hier ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν: wer gerecht ist, der muss eben g e r e c h t sein, den Stempel der Gerechtigkeit an sich tragen. Hinzugefügt wird nun, dass diese in der That sich bezeugende Gerechtigkeit uns dem gerechten Christus gleich macht. Das soll nicht etwa heissen, dass wir auf diese Weise eine besonders schöne Art der Gerechtigkeit erreichen würden, nämlich die Christus gehabt hat, denn von einem Stufenunterschiede in der Gerechtigkeit weiss der Apostel im vorliegenden Zusammenhang so wenig als von Stufenunterschieden der Sünde. Vielmehr sieht der Satz καθὼς κτλ auf V. 3 zurück: dort war gesagt, das Ziel unserer irdischen Entwicklung sei die ἁγνεία Christi, diese haben wir erreicht, schreibt nun Johannes V. 7, indem wird die Gerechtigkeit thun.

V. 8. Wie wir auf diese Weise in Gemeinschaft mit dem Herrn treten, so durch das ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν in Gemeinschaft mit dem Teufel: das ist im Allgemeinen der Inhalt des achten Verses. Zunächst erfordert die zweite Hälfte des Verses unsere Beachtung, da sie die logische Substruction für die erste giebt. W e i l der Teufel von Anfang sündigt, d a r u m sollen alle Sündigenden aus ihm sein? Das klingt doch in verdächtiger Weise nach dem Satze *post hoc erga propter hoc.* Es kommt vor Allem auf die richtige Fassung des ἀπ' ἀρχῆς an. Der Begriff ἀρχὴ wird so mannigfach angewandt, dass er jedesmal aus dem Zusammenhange erklärt werden muss. Zu der Deutung, der Teufel sündige von Anfang seines Daseins, berechtigt der Ausdruck am wenigsten, denn zu dieser bestimmten Beziehung ist das ganz allgemeine ἀπ' ἀρχῆς ganz unbrauchbar. Die einzig berechtigte Beziehung ist

die auf ἁμαρτάνειν: der Teufel hat mit Sündigen den Anfang gemacht. Wann dieser Anfang des Sündigens und seines Sündigens gewesen sei, davon steht nichts hier, nur dass seine Sünde die erste gewesen. Ganz unbegründet aber und völlig verfehlt ist es, unter diesem Anfang den Fall Adams zu verstehen. Welche Beziehung auf den Sündenfall des Menschen läge in dem ganz allgemeinen ἀπ᾽ ἀρχῆς? Man darf sich für diese Auffassung auch nicht auf Ev. 8, 44 berufen: wenn es dort heisst, der Teufel sei ein Menschenmörder von Anfang, so hat ja das ἀπ᾽ ἀρχῆς seine nähere Bestimmung an dem ἀνθρωποκτόνος, Menschen morden kann er doch erst, seitdem es Menschen giebt, und so werden wir in der citierten Stelle allerdings durch den Zusammenhang darauf geführt ἀπ᾽ ἀρχῆς auf die Paradiesesgeschichte zu beziehen. Hier aber findet keinerlei nähere Bestimmung des ἀπ᾽ ἀρχῆς statt und daher kann es sich nur auf den Anfang des Sündigens im Allgemeinen beziehen, auf die That, durch welche der Teufel zum Teufel geworden ist. Durch ihn ist der Begriff der Sünde überhaupt erst ins Leben getreten. Nach dieser Seite ist der Gedanke derselbe, als wenn dastände ἐν ἀρχῇ oder πρῶτος ὁ διάβολος ἡμάρτηκεν; dass aber diese Form nicht gewählt ist, hat seinen Grund darin, dass sein Sündigen nicht als einstmaliger und einmaliger Act, sondern als dauernde Bestimmtheit gedacht werden soll und zugleich als anfängliches. Diese beiden Gedanken zusammen lassen sich aber kaum anders ausdrücken, als es hier geschehen ist.

So giebt also der Satz ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει in der That nur an, dass der Teufel vor allen anderen Wesen gesündigt hat und seitdem in fortwährendem Sündigen begriffen ist. Mit neuer Gewalt drängt sich mithin die Frage auf, wie hieraus folgt, dass jede spätere Sünde, also hier die menschliche, aus dem Teufel sei, also in diabolischer Causalität beruht. Liesse es sich nicht recht wohl denken, dass der Mensch wohl später, aber unabhängig vom Teufel gesündigt hätte, und ist, wenn diess auch nur möglich ist, die Begründung des Johannes nicht hingefallen? Aber wenn auch nicht in dem Begriff der ersten Sünde, so doch in dem der ersten Sünde liegt gegeben, dass alle folgenden sündigenden Creaturen in Abhängigkeit von der ersten treten müssen. Erstens nämlich ist die Sünde soeben als ἀνομία

bezeichnet; sie setzt also einen νόμος voraus, dieser einen Herrn, der das Gesetz giebt; wer das Gesetz umstösst, macht damit sich zum Herrn. Damit ist gesetzt, dass wer zuerst von Gott abfällt, kraft dieses Abfalls sich Gott gegenüber stellt, also dem Reiche Gottes, wenn auch zunächst in keimhafter Weise, ein Reich des Bösen gegenübersetzt. Jeder folgende Sünder kann nun nicht ein drittes Reich errichten, sondern er tritt durch seine Sünde ein in das schon vorhandene Reich des Widergöttlichen, gliedert sich demselben ein. Er mag wollen oder nicht, es wissen oder nicht, macht er sich abhängig von dem Anhänger und Inhaber dieses Reiches. Aber mehr noch: nachdem diese beiden Reiche, das des Lichts und das der Finsterniss gegründet sind, kann Niemand mehr aus sich selbst heraus, aus allereigenstem Impulse, gut oder böse sein, sondern weil er in die concrete Wirklichkeit beider Reiche mitten hinein gestellt ist, empfängt er nothwendig Sollicitationen zum Handeln von beiden Seiten: sündigt er also, so erfolgt die Sünde nicht aus seinem Eignen, sondern ἐκ τοῦ διαβόλου und sein Sündigen ist der Beweis, dass er ἐκ τοῦ διαβόλου ist. Somit ist die Begründung des Apostels vollständig richtig, nur liegt sie nicht in dem ἀπ᾽ ἀρχῆς an sich, sondern in dem ἁμαρτάνειν ἀπ᾽ ἀρχῆς. Dass die geistige Abhängigkeit der menschlichen Sünde von der teuflischen, welche hier nur logisch als nothwendig ausgesagt ist, factisch eingetreten ist, bedarf nach biblischer und namentlieh johanneischer Lehre keines Beweises. Unserem Apostel ist es mehr als allen übrigen geläufig auf den satanischen Ursprung der Sünde hinzuweisen. Wie nach paulinischer Betrachtung die Sünde Adams nicht nur der zeitliche Anfang, sondern auch das Princip aller Sünden seiner Nachkommen ist, so steht es auch, wenn wir mit Johannes die Sache eine Stufe weiter hinauf verfolgen, um das Verhältniss aller menschlichen Sünde zur teuflischen. Eben so wahr als es ist, dass jeder von der ἰδία ἐπιθυμία gelockt wird, eben so wahr ist es, dass jede Sünde ein Werk des Teufels, gewissermassen ein Fleischwerden teuflischer Gedanken ist. Gleichwie die πόρνοι nach dem Apostel Paulus kraft ihrer πορνεία nicht mehr sich selbst, sondern der πόρνη gehören, ebenso gehört der Sünder kraft seiner Sünde nicht mehr sich selbst, sondern ist Glied und Baustein des teuflischen Reiches geworden.

Die angedeuteten Gedanken sind nicht nur nothwendige Consequenzen des Ausdrucks ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστί, sondern sind auch durchaus nöthig, um das zweite Hemistich des Verses zu verstehen. Der Satz, dass Christus erschienen sei die Werke des Teufels zu lösen, ist parallel dem anderen in V. 5, er sei erschienen τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ. Die Werke des Teufels sind identisch mit unseren Sünden. Jenen Namen können diese aber nur führen, wenn jede derselben in der That den Teufel zum eigentlichen Thäter hat, Spiegel satanischer Gedanken, Effectuierung satanischer Tendenzen ist. Grade aus diesem Verhältniss erklärt sich der Ausdruck λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου bis auf den Buchstaben genau. Böse zu sein wird der Teufel zwar nie aufhören, ihn gut zu machen ist der Herr auch nicht erschienen; aber böse sein ist noch kein ἔργον. Zu einem Werk gehört immer ein Stoff, der gestaltet wird. Ohne Stoff, an dem sie gethan wird, kann kein geschaffnes Wesen eine That thun. So braucht auch der Teufel zu seinen Werken einen Stoff, dem er seine Gedanken imprägniert. Dieser Stoff ist die Erde, sind die Menschen. Wird ihm dieser Stoff entzogen, so kann er wohl weiter böse sein, aber zu ἔργοις πονηροῖς kann er es nicht mehr bringen. Aus diesem Gesichtspunkt erklärt sich auch, warum in der bekannten Erzählung von den Gadarenern die Teufel den Herrn bitten in die Säue fahren zu dürfen: sie suchen einen Stoff, den sie verderben können; sind es die Menschen nicht mehr, so wollen sie wenigstens einen Ersatz. Wird dem Satan aber jeder Stoff genommen, so ist das die vollendete Verdammniss: seines Herzens böses Gelüsten absolut nicht vollbringen zu können, seine Bosheit, — man verzeihe den Ausdruck — rein in sich fressen zu müssen, keine Stätte der Wirksamkeit zu finden nnd eine solche doch brennend verlangen: das ist die Spitze der Unseligkeit. Sind die Menschen von dem Satan gelöst (Luc. 13, 17), so ist er gebunden, die Adern seiner Wirksamkeit sind ihm unterbunden; und umgekehrt: wenn der Satan los ist (Apok. 20, 7), so heisst das, dass er die Menschen binden kann und bindet. So kommt auch der Ausdruck λύειν zu seinem Recht. Jedes Lösen setzt ein Zerlegen in einzelne Elemente voraus. Zu seiner Wirksamkeit gebraucht der Teufel einerseits seine böse Lust, andrerseits den Stoff, in dem sie Fleisch wird. Diesen Stoff ihm nehmen, heisst seine Werke

in ihre Elemente auflösen und eben dadurch machen, dass sie nicht mehr zu Stande kommen können. Diess λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου hat der Herr dadurch zu Stande gebracht, dass er erschienen ist: ἐφανερώθη. Der Ausdruck ist natürlich in derselben Allgemeinheit zu nehmen wie V. 5. Durch das Scheinen des Lichts wird der Finsterniss der Boden entzogen und sie zerstreut. Und der Erschienene wird überaus treffend grade hier als υἱὸς τοῦ Θεοῦ bezeichnet. Wie Paulus Röm. 5 Christum als den Bringer der Gerechtigkeit dem Adam gegenüberstellt als der Ursache der Sünde, so hier Johannes, seinem höheren Standorte angemessen, dem Teufel selbst. Daher kommt es, dass Röm. 5 der Herr als ἄνθρωπος bezeichnet wird, hier als υἱὸς Θεοῦ: des ersten Menschen Sünde wird durch des anderen Adam Gerechtigkeit aufgehoben, aber an die Stelle des Teufelsreiches tritt das des Gottessohnes.

Ueberblicken wir nun abschliessend das Ganze des Verses. Er enthält die Antithese zu Vers 7. Dieser hatte mittels des καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν ausgesagt, dass die Gerechtigkeit uns mit dem Herrn in Verbindung bringe; der neue Satz führt umgekehrt aus, dass die Sünde uns als Glieder des satanischen Reiches erweise. Es ist dieselbe Schärfe, wie wir sie im 6. Verse anerkennen mussten: hiess es dort, jede Sünde beweise, dass wir den Herrn noch nicht erkannt, so hier, sie zeige, dass wir dem Satan angehören. Diese Satansknechtschaft aber hat der Herr durch seine Erscheinung lösen wollen. Dieser letzte Satz entspricht augenscheinlich dem 5. Verse, dessgleichen der erste Theil unsres Verses dem vierten. Vers 4 und 5 wurde die Sünde als widergöttliches und widerchristliches Princip dargestellt, ebenso hier als Unterwerfung unter den Teufel, ja als Zurückstossen des einzigen Mittels, der einzigen Erlösung.

V.9.10a. Wenn an die Aussage von V. 8a, dass der Sündigende vom Teufel sei, sich nun V. 9 aufs Neue der Satz anknüpft, der Gottgeborne sündige nicht, so will dieser letztere keineswegs als Antithese zu dem vorigen Verse verstanden werden, denn V. 8 war ja selbst schon das negative Gegenstück zu der in V. 7 enthaltenen Position. Vielmehr ist V. 9 eng mit V. 10a zusammenzuschliessen und als Resume des ganzes Abschnitts aufzufassen; das des Näheren so, dass V. 9 den Inhalt dieses Abschnittes selbst

kurz recapituliert, V. 10a dann die Stellung desselben in dem ganzen Organismus des Briefes angiebt, den Gewinn, der der ganzen Darlegung aus diesem Abschnitt erwächst, aufweist. Sehen wir zunächst den Inhalt des 9. Verses genauer an. Die Recapitulation vollzieht sich in zwei Sätzen, deren jeder eine kurze Begründung bei sich hat. Es ist klar, dass in dem zweiten Satz der Nachdruck auf dem οὐ δύναται ἁμαρτάνειν liegt, die Unmöglichkeit des Sündigens für das Gotteskind hervorgehoben wird; demgemäss kann der Ton im ersten Satz nur auf das οὐ ποιεῖ ἁμαρτίαν fallen, also auf den thatsächlichen Zustand. Nur darf dieser nicht als ein augenblicklicher gefasst werden, sondern das Präsens will ihn als einen bleibenden, fortdauernden kennzeichnen. Also die factische Beschaffenheit und die innere Nothwendigkeit dieser Beschaffenheit des Wiedergebornen: das sind die beiden Aussagen unsres Verses. Diesen beiden Hauptsätzen entsprechen nun aufs Genaueste die beiden begründenden Nebensätze mit ὅτι. In dem ersten derselben liegt der Ton auf μένει: — weil Gott (lassen wir das σπέρμα einstweilen noch bei Seite) in solchem Menschen bleibt, darum ist sein Nichtsündigen ein dauernder Zustand; in dem zweiten liegt der Ton auf Θεοῦ: — weil er aus Gott geboren ist, in dem kein Wechsel des Lichts und der Finsterniss ist, von dem wir wissen, dass er nothwendig gerecht ist (2, 29), darum ist der Wiedergeborne nothwendig gerecht. Wenn in dem ganzen Verse statt des positiven ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, das doch in den vorigen Versen immer wiederkehrte, stets das negative οὐχ ἁμαρτάνειν gewählt ist, so hat das wohl denselben Grund, wie die vorherrschende Negation im Dekalog. Weil in dem Menschen von Natur das Böse das vorherrschende Princip bildet, liegt die negative Bezeichnung des neuen Menschen als eines sündenfreien näher als die positive als eines Gerechten. Vers 10a, sagten wir, weist dem vollendeten Abschnitt seine Stellung im Organismus des Briefes an. Der Ton liegt nämlich auf dem φανερά. Cap. 2, 28 f. war uns ja gesagt, dass das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην die rechte παῤῥησία am Tage des Gerichts gebe. Diess wird bewiesen mit Hilfe des Begriffes φανερὸν γενέσθαι. Das Thun der Gerechtigkeit macht die mir inhärierende Wesenheit offenbar, entrückt sie dem Gebiet der Täuschung und des Selbstbetrugs, und diess Offenbarwerden meiner Gotteskindschaft vor

mir selbst wirkt dann wieder das Gefühl der Parrhesie. Mit andern Worten: will ich im Gericht παῤῥησία haben, so muss ich mir meiner Gotteskindschaft zweifellos bewusst geworden sein, sie mir ein φανερόν; das wird sie aber durch ihre Bewährung in der That. Eben diese That, das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην ist daher in dem dritten Capitel als nothwendige Folge der Gotteskindschaft hingestellt und V. 10 macht den Schluss, indem er durch die Ausführung, dass in der That der innere Zustand des Menschen offenbar werde, das Vorige an 2, 28 f. anknüpft.

Wir haben nur noch zwei einzelne Ausdrücke der beiden in Rede stehenden Verse zu beleuchten. Der eine ist das σπέρμα τοῦ Θεοῦ, welches in dem neuen Menschen sein soll. Man hat nicht das geringste Recht nach Matth. 13 oder 1. Petr. 1, 23 den Ausdruck auf das Wort Gottes zu beziehen, da von diesem, im ganzen Zusammenhang unsrer Stelle, ja unsres Briefes gar nicht die Rede ist. Vielmehr steht der Ausdruck hier ganz einzigartig und man kann die gemeinte Sache sich nur deutlich machen durch Eingehn auf das gebrauchte Bild. Der menschliche Same ist der Keim, aus welchem ein neuer Mensch entsteht, der sich zum Menschen entfaltet; demnach wird der geistliche Same das göttliche Princip, der göttliche Keim sein, aus dem heraus sich der neue Geistesmensch entfaltet. Diess Princip ist nach Ev. 3, 5 das πνεῦμα: der göttliche Geist als σπέρμα gedacht ist die in den Menschen eingehende Lebenskraft, der in ihn sich herabsenkende Lebenskeim. Wie durch das vom menschlichen Vater kommende σπέρμα der neu gezeugte Mensch zum Kinde eben dieses Vaters wird, weil er aus grade dieses Mannes Wesen entstanden ist, so sind wir Gotteskinder kraft der Wesensgemeinschaft mit Gott, weil aus seinem Ich, seinem Geist hervorgewachsen. Und diess σπέρμα μένει: es geht nicht nur einmal eine Anregung von demselben aus, dann aber zieht es sich zurück, sondern es entfaltet eine dauernde Wirksamkeit; und es bleibt ἐν αὐτῷ: nicht wie der belebende Sonnenstrahl auf die Pflanze wirkt es von aussen her anregend, sondern entfaltet treibend und bildend von innen heraus seine Macht und Wirksamkeit. Der zweite Ausdruck, der besondre Aufmerksamkeit fordert, ist τέκνα τοῦ διαβόλου V. 10. Auf der einen Seite ist nämlich klar, dass diese Bezeichnung genaues Correlat ist zu dem dicht daneben stehenden τέκνα τοῦ Θεοῦ;

das Wort τέκνα muss beide Male denselben Sinn haben. Andrerseits leuchtet ein, dass in dem Sinne, wie wir zu V. 1 den Ausdruck τέκνα Θεοῦ genommen haben, es kein genaues Correlat giebt. Haben wir da unter der Kindschaft nicht ein ethisches, sondern ein Wesensverhältniss verstanden, eine reale Mittheilung der göttlichen Natur: so giebt es in diesem Sinne keine τέκνα τοῦ διαβόλου Denn wohl Gott, nicht aber der Satan ist zeugungsmächtig. So stellt sich uns also die Frage, ob wir die oben gegebene Erklärung des τέκνα Θεοῦ zu Gunsten einer weiteren Fassung aufgeben, ein rein ethisches Verhältniss in dem Ausdruck ausgesagt finden wollen, oder aber ob wir, da im 10. Verse τέκνα Θεοῦ und διαβόλου nothwendig gleich gefasst werden müssen, im zehnten Verse den Ausdruck anders fassen wollen als im ersten des Capitels. Es versteht sich von selbst, dass wir für einen solchen Wechsel der Bedeutung durch den Apostel selbst das Recht irgendwie empfangen müssten. Für den Anfang dieses, beziehungsweise den Schluss des vorigen Capitels können wir nun die dargelegte Fassung der Kindschaft keinenfalls aufgeben. Johanneisch ist sie jedenfalls, schon der eine Ausdruck des Evangeliums „geboren werden aus dem Wasser und Geist“ tritt dafür ein und das vierte Capitel unsres Briefes wird sie uns bestätigen. Für Cap. 3, 1 aber wird sie nöthig gemacht durch das Wort ἔδωκεν. Ein ethisches Verhältniss ist keine Gottesgabe, der sittliche Habitus des Menschen beruht naturgemäss nicht auf blosser göttlicher Gabe, sondern auf menschlichem Thun zugleich. Von dem ethischen Verhalten des Menschen ist erst von V. 3 an die Rede, bis dahin handelt es sich um den dasselbe bedingenden Naturgrund. Endlich unterliegt es keinem Zweifel, dass in 2, 29 das γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ, um dessen Bewährung durch die That es sich handelt, doch nicht identisch sein kann mit dieser ethischen Bewährung durch die That selbst; da nun aber die Bezeichnung τέκνα Θεοῦ 3, 1 jenen Ausdruck aufnimmt, muss es denselben Sinn haben. Es muss also bei der schon oben gegebenen Auffassung der Kindschaft in 3, 1 bleiben. Ebenso aber verträgt die Bezeichnung τέκνα τοῦ διαβόλου und demgemäss auch τέκνα τοῦ Θεοῦ V. 10 nur eine ethische Fassung. Wenn Paulus den Elymas υἱὸς διαβόλου nennt oder Christus Ev. Joh. den Teufel den Vater der Juden, so wollen diese Ausdrücke nichts anders sagen, als was sonst

heisst ἐκ τοῦ διαβόλου sein; es ist eine ethische Abhängigkeit, ein Beeinflusstsein vom Teufel gemeint, das aber in keiner Weise in einer Eingiessung teuflischen Geistes besteht. Demnach will auch der Ausdruck τέκνα τοῦ Θεοῦ V. 10a nicht mehr sagen als der parallele ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ V. 10b. Aber womit können wir es rechtfertigen, dass in demselben Abschnitt derselbe Ausdruck in verschiedenem Sinne steht? Antwort: durch die veränderte Fassung unsres Verhältnisses zu Gott, die inzwischen eingetreten ist. Wir haben gesehen, dass in dem Abschnitt V. 1—3 der Apostel ausführt, dass die Kindschaft als Gabe, wie sie V. 1 beregt ist, nicht der Punct ist, auf den sich die endliche Vollendung des Menschen gründet, sondern die auf Grund derselben eintretende ethische Entwickelung. Die objective Gottesthat der Zeugung erfordert die subjective Ausgestaltung derselben seitens des Menschen. So ist also im zehnten Verse gar nicht mehr von jenem alle Entwickelung bedingenden Wesensgrunde die Rede, sondern von der ethischen Stellung, die der Mensch gewonnen hat — natürlich immer auf Grund jenes. Daher ist naturgemäss hier der Ausdruck τέκνον τοῦ Θεοῦ nicht mehr blos in jenem metaphysischen Sinne zu nehmen, sondern es waltet die ethische Gleichbestimmtheit vor, daher es als Correlat zu τέκνον τοῦ διαβόλου gebraucht werden kann.

Sehen wir nun den beendeten Abschnitt im Ganzen an; zunächst nach Seiten der Form. Da werden wir ein ähnliches Schema seines Baues finden, wie das in Cap. 1 und 2 gebrauchte war: natürlich nicht als ob Johannes nach vorher bedachter, ins Einzelnste gehender Disposition geschrieben hätte, sondern es zeigt sich in dieser gleichmässigen Gliederung des Briefes nur der klare und scharfe, unwillkürlich von Mass und Ordnung getragene Geist des Apostels. Wir haben in Cap. 3, 1—10 zwei Absätze, V. 1 bis 3, V. 4—10. Von ihnen giebt der erste die Substruction für den zweiten, er weist nach, inwiefern grade beim Endgericht, auf das 2, 28 hingewiesen hatte, die Werke in Betracht kommen: weil es nämlich sich da um das handelt, was wir durch die göttliche Gabe der Wiedergeburt geworden sind, damit dem, der da hat, dann gegeben werde, dass er die Fülle habe. Der zweite Absatz, der nun den Beweis selbst führt, dass auf dem Grunde des ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην wir unsrer Gotteskindschaft gewiss wer-

den, ist in sich wieder äusserst symmetrisch gebaut: er vollendet sich in vier Gliedern: V. 4—5, V. 6, V. 7—8, V. 9—10a, deren jedes wieder aus zwei Sätzen besteht. Das erste dieser vier Glieder giebt die Grundlage des Beweises, indem es die Sünde als absolut widergöttliches (ἀνομία V. 4) und als absolut widerchristliches (V. 5) Princip hinstellt. Das letzte Glied, V. 9—10a, giebt das Resume, indem es den Beweis selbst recapituliert (V. 9) und andrerseits den Gewinn für das Ganze darlegt (V. 10), wie des Näheren ausgeführt ist. Die beiden mittleren Glieder geben nun die eigentliche Auseinandersetzung: ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι und Gerechtigkeit des Lebens, Sünde und εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου sind Wechselbegriffe. Diese Erörterung geschieht in der aus Cap. 1 und 2 uns bekannten Form der Antithesen. Das erste Paar Antithesen giebt V. 6, das zweite V. 7 und 8. Dabei wird nach johanneischer Weise das zweite Mal die Antithese noch schärfer beleuchtet, indem die Gegensätze auf ihr Princip zurückgeführt werden, die Gerechtigkeit auf Christus (καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστι), die Sünde auf den Teufel.

So klar und durchsichtig nun auch die Form des Abschnitts ist und so scharf die Logik, die in demselben herrscht, so viel Schwierigkeiten machen doch die Sätze selbst. Das Ganze spitzt sich zu in dem Satze: der von Gott Geborne kann nicht sündigen. Wir haben schon bei der Erörterung von V. 6 gesehen, dass dieser Satz sowohl gegen die christliche Erfahrung zu streiten scheint wie gegen den johanneischen Lehrbegriff selbst, der ausdrücklich betont, er schreibe an Gotteskinder (2, 13 ff., 3, 2) und nichtsdestoweniger auf Anerkennung der Sünde dringt. Wir haben uns auch überzeugt, dass Abschwächungen unsrer Stelle nicht möglich sind. Ebensowenig Abschwächungen der christlichen Erfahrung. Eine solche ist es, wenn gesagt wird, der Christ thue nicht die Sünde, sondern er leide sie. Dergleichen Aussprüche sind dem Schein nach überaus treffend, in der That aber gar nicht. Es soll nicht geleugnet werden, dass in gewissem Sinn die Sünde dem Christen wirklich ein Leiden ist; er fühlt sich unter einer fremden, ihm feindlichen Gewalt. Es ist das die Ausführung Pauli Röm. 7. Aber hier wäre diese Wahrheit nur brauchbar, wenn dadurch die Sünden**schuld** aufhörte, wenn die menschliche Freiheit bei den Verfehlungen gar nicht betheiligt

wäre: denn für ein blosses „Widerfahrniss" freilich kann ich nicht verantwortlich gemacht werden. Das wäre aber Johannis Meinung gewiss nicht: jede Sünde, auch des Christen, ist ein freier, wenn auch nicht durchaus spontaner, Willensact, ist Sünde im vollsten Sinne. Ausserdem wird dieser Unterschied von Sünde thun und Sünde leiden für unsere Stelle unmöglich gemacht durch den Wechsel des ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν mit dem einfachen ἁμαρτάνειν. Sehen wir uns, um zur Lösung der Schwierigkeiten zu gelangen, noch einmal scharf den eigentlichen Sitz derselben an. Sie liegt nicht in dem Worte „wer sündigt, ist vom Teufel" an sich. Hätten wir diess allein, so würde es uns entsetzlich hart ankommen, aber wir müssten uns schliesslich unter das Schriftwort beugen und sagen: so sind wir denn Alle, weil wir Alle sündigen, nicht Gotteskinder. Die Schwierigkeit liegt vielmehr vor Allem in dem Gegensatz, zu dem diess Wort mit der von Johannes mehrfach ausgesprochnen Anerkennung unsrer Gotteskindschaft steht. Zwei Punkte sind es, die zur Aufhellung der Schwierigkeit dienen. Der eine ist die Unterscheidung zwischen dem Sinne, in welchem Johannes im Anfange des Capitels, und in welchem er V. 4 ff. von der Gotteskindschaft redet, der zweite, damit zusammenhängende, ist, dass er in V. 4 ff. auf dem Standpunkt des jüngsten Gerichtes steht. Der erste Punkt, der zweifache Sinn des Wortes τέκνα τοῦ θεοῦ, hat sich uns schon in der Exegese aufgedrängt. Die Kindschaft kommt einmal als göttliche Gabe in Betracht, von jedem menschlichen Thun unabhängig (δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ V. 1): kraft dieser Gabe, die in der Mittheilung seines Geistes besteht, sieht uns Gott als seine Kinder an, kraft ihrer haben wir Vergebung der Sünden, denn wir sind durch diesen Geist, der des Gottmenschen Geist ist, mit Christo eins, Glieder seines Leibes, Theilhaber alles dessen, was er gethan hat. Durch diese That Gottes sind wir vor jeder entsprechenden That unsrerseits seine Kinder: wie er uns auch von den Menschen dafür gehalten wissen will (κληθῶμεν). Aber was wir jetzt sind kraft göttlicher That, das sollen wir werden kraft unseres Thuns; die Potenz der Gerechtigkeit, die das πνεῦμα in uns hineinsenkt, soll zur Actualität sich entwickeln; die göttliche Gabe will angeeignet sein. Ein Feld, das bisher Disteln und Dornen getragen hatte, in das aber nun Weizen gesäet ist, ist ver-

möge des in es gelegten Samens ein Weizenfeld; der Besitzer redet von ihm als einem solchen, behandelt es als ein solches. Ist nun aber der Boden steinig, so dass sich der gute Same nicht entwickeln kann, sondern wieder Unkraut und nur Unkraut wächst, so ist es nachher, auf den Erfolg gesehen, kein Weizenfeld. Der Besitzer hatte zunächst Recht und Pflicht es als Weizenfeld anzusehen, aber nachdem der gute Same erstickt ist, hört Recht sowohl wie Pflicht auf. So auch beim Menschen. Durch die Geistesgabe, das *σπέρμα Θεοῦ*, sind wir Gottes Kinder, *ἅγιοι* — d. h. zu seinem Dienst bestimmte — *καὶ ἠγαπημένοι*, nach göttlicher That und Bestimmung; aber wie in dem gebrauchten Vergleich der Acker den Weizen verarbeiten muss, um nicht nur nach des Besitzers Bestimmung, sondern actuell ein Weizenfeld zu sein, so müssen auch wir unser ganzes Leben unter die Wirksamkeit des Geistes stellen, uns von seiner Kraft durchwalten lassen, d. h. *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*. Dass nun unter *τέκνα Θεοῦ* von V. 4 an nur die zu verstehen sind, welche auf Grund jener göttlichen Zeugung V. 1 das nach ihrer ethischen Bestimmtheit geworden sind, was sie längst waren nach göttlicher Bestimmung, das ergab sich uns aus der Anlage des ganzen Abschnittes, aus der Zusammenstellung der *τέκνα Θεοῦ* mit den *τέκνοις διαβόλου* V. 10 und erhellt ebenso aus den Ausdrücken *ἑώρακεν, ἔγνωκεν αὐτόν* V. 6: beides sind ja aneignende Thätigkeiten, durch welche ich etwas objectiv Daseiendes in mein Bewusstsein aufnehme. Auf diese Weise ist klar gestellt, wie dieselben Personen Kinder Gottes heissen und doch wieder von ihnen als Sündern dasselbe geleugnet wird, das eine Mal ist die Gabe, das andere Mal der ethische Habitus gemeint. Das Gotteskind in V. 1 kann ebenso sündigen, wie das mit Weizen besäete Feld Unkraut tragen kann, das Gotteskind in V. 9 kann es nicht, denn es ist durch das empfangene *σπέρμα* vollbewusst und vollkräftig bestimmt.

Sehen wir nun das Leben des Christen genauer an, so werden wir darin doch nicht eine Reihe umschichtig abwechselnder Momente finden, von denen die Hälfte dem Reiche des Lichts, die andere Hälfte dem der Finsterniss angehört. Vielmehr wird, je genauer man die einzelnen Momente zerlegt, um so gewisser das Resultat sein, dass in jedem einzelnen derselben Mächte des Lichts und Mächte der Finsterniss an dem Menschen ihr Werk

treiben, dass also es keinen Augenblick im Leben des Christen giebt, wo er rein ἐκ τοῦ Θεοῦ, ebenso natürlich keinen, wo er rein ἐκ τοῦ διαβόλου ist. Damit scheint nun die Energie nicht vereinbar, mit der Johannes in unserem Abschnitt ein *aut* — *aut* geltend macht. Diess *aut* — *aut* ist aber eine nothwendige Consequenz des Standpunktes, auf den er sich hier gestellt hat: es ist der des jüngsten Gerichts. Es handelt sich nach 2, 28 um die παῤῥησία am Tage des Gerichts. Nun aber ist ja offenbar, dass da niemand selig werden kann auf Grund einer blossen Gottesthat an ihm; lässt sich die Seligkeit nicht durch ein *opus operatum* des Menschen gewinnen, so grade so wenig durch ein *opus operatum* an dem Menschen. Selig kann Gott niemand sprechen, der nicht in sich die Bedingungen der Seligkeit hat. Ja es ist weiter gewiss, dass keine Mischung von Gut und Böse den Himmel ererben kann, dass Gott keinen relativen, sondern einen absoluten Massstab an den Menschen legen wird. Wer also im Gericht bestehn will, muss absolut gerecht sein. Es handelt sich aber ferner im Gericht nicht um eine von Gott dem Menschen gereichte Gabe (wie V. 1), nicht um eine dem Menschen eingesenkte Potenz, sondern um das, was der Mensch mit dem ihm gegebenen Pfunde gemacht hat: d. h. um die Werke. Daher es durchgängig die biblische, namentlich die N. T.liche, auch paulinische, Lehre ist, dass der Mensch werde gerichtet werden nach seinen Werken, vgl. Matth. 16, 27; Röm. 2, 6; 1. Kor. 3, 8; 2. Kor. 11, 18; Gal. 6, 7; Apok. 2, 23; 20, 12; 22, 12. Wie oben der Besitzer jenes Ackers, so sieht uns Gott hienieden als seine Kinder an auf Hoffnung, in der Erwartung und zu dem Zwecke, dass der in uns hineingesenkte Keim sich fruchtbar erweise. In dem Begriffe der υἱοθεσία auf Hoffnung liegt es, dass sie nur ein begrenztes Stadium ist, das über sich hinausweist. Die Grenze ist das Gericht. Von diesem aber handelt der Apostel. Willst du wissen, wie du zu deinem Gott stehst, so lege den Massstab an dich an, den Gott im Gericht anlegen wird, den Massstab vollendeter Gerechtigkeit. Ihn giebt Johannes mit den Worten an: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν. So schrecklich der Satz klingt, so schlagend lässt er sich doch beweisen. Wer überhaupt zugiebt, dass wir nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, sondern mit dem Reich der Finsterniss, der

muss auch zugeben, dass jede That der Finsterniss Zeugniss ablegt, dass wir zu diesem Reich noch in irgend einem Verhältniss stehen, ihm noch nicht entnommen sind. Richten wir uns also nach dem absoluten Massstab des göttlichen Gerichts, so werden wir, da wir täglich viel sündigen, nicht umhin können zu gestehn, dass wir ἐκ τοῦ διαβόλου sind, das Reich der Finsterniss noch in uns mächtig ist. Die That der Finsterniss macht uns als Kinder der Finsterniss offenbar. Als Gabe haben wir, so lange wir auf Erden sind, die Kindschaft in durchaus stetiger Weise aber darauf kommt es eben bei dem Gericht nicht an, sondern in ihm handelt es sich um die Aneignung derselben. Darum also fragt es sich dem Apostel in keiner Weise, ob und wie etwa in einem beliebigen Augenblicke der irdischen Entwickelung Licht und Finsterniss sich in dem Christen mischen, sondern nur das sagt er aus, dass vor dem Gericht des jüngsten Tages der nicht bestehen kann, der noch irgend sündigt, dass wir keinen Anspruch haben uns dann als τέκνα τοῦ Θεοῦ im ethischen Sinne zu betrachten. Obschon diese Gedanken in der vorliegenden Form nicht das gewöhnliche christliche Bewusstsein beherrschen, finden sie doch sachlich in demselben ihre Rechtfertigung. Es ist eine Thatsache der Erfahrung, dass auch die weitest geförderten Christen aus vollem Herzen sprechen: bekehre du mich, Herr, so bin ich recht bekehret; sie sehen sich also in einer Reihe immer wiederkehrender Momente als noch nicht bekehrt an. Was ist das aber anders, als das Bewusstsein, dass sie nach dem Masstabe des Gerichtes Gottes noch nicht der ἐξουσία τοῦ σκότους entnommen sind?

Aber durchaus gelöst sind die Schwierigkeiten des Abschnitts auch so noch nicht. Wenn wir nämlich mit demselben Ernst machen, uns bei jeder Sünde zu Gemüthe führen, dass sie uns als τέκνον τοῦ διαβόλου erweist, so scheint jene παῤῥησία, die der Apostel zeitigen wollte, doch damit grade untergraben und abgeschnitten zu sein. Die χαρὰ πεπληρωμένη, die der Brief verhiess, verkehrt sich in einen immer währenden φόβος. Denn wenn wir auch durch die Erfahrung, die wir immer von Neuem machen müssen, dass wir noch ἐκ τοῦ διαβόλου sind, uns treiben lassen nun uns völlig dem heiligen Geist hinzugeben, den Zusammenschluss unseres Ich mit demselben in voller Wahrheit zu vollzie-

hen: so wissen wir doch andrerseits, dass wir bis ans Lebensende immer wieder noch sündigen werden. Wenn nun aber Johannes aus jeder Sünde folgert, dass wir den Herrn noch nicht gesehen und erkannt haben, so scheint von vorn herein jeder Hingabe des Herzens an den Herrn der Stempel der Selbsttäuschung aufgedrückt zu werden. Wird also nicht all unser Glauben und Ringen, all unsre Zuversicht und unser Friede von vorn ab zweifelhaft gemacht? Wie haben wir, das ist die sich nothwendig ergebende Frage, uns die Aneignung der Gottesgabe, den Zusammenschluss des ganzen menschlichen Wesensbestandes mit dem göttlichen Geist zu denken? Erstens steht fest, dass eine Hingabe an den Herrn, bei welcher wir bewusster Weise uns irgend eine Sünde vorbehielten, uns nicht helfen könnte; sie würde nimmermehr die παῤῥησία eintragen können. Zweitens steht fest, dass umgekehrt, wenn wir wirklich unser ganzes Wesen dem Herrn dahingegeben hätten, uns durchaus von dem φῶς ἀληθινὸν hätten durchleuchten lassen, jede Sünde aufhören müsste oder, wenn sie doch einträte, uns unter das Gericht von Hebr. 6 stellen würde. Zwischen diesen beiden Fällen, bewusster nicht gänzlicher Hingabe an den heiligenden Geist und bewusster und gänzlicher Hingabe, ist nun aber noch ein dritter Fall möglich: dass wir nämlich allerdings den Willen haben mit Allem, was wir haben und sind, uns dem Herrn zu unterstellen, dass aber unbewusster Weise doch noch — wie man nun sagen will — entweder extensiv die Hingabe unvollständig ist, insofern sündliche Partien bleiben, die uns noch gar nicht oder nicht in rechter Weise als Finsterniss zum Bewusstsein gekommen sind, und die wir daher noch nicht vom Licht durchstrahlen lassen; oder intensiv, was psychologisch wohl richtiger ist, insofern unsre Hingabe nicht mit der ganzen Energie des Geistes, nicht mit absolut scheidender und schneidender Macht sich vollzieht. In solchem Falle würde das Wort von uns Geltung gewinnen: sie hat gethan, was sie gekonnt hat. Die Hingabe an den Herrn wäre keine absolut, aber doch eine relativ vollständige, nämlich nach Massgabe unsrer Erkenntniss und Willensenergie. Insofern nun mir diese Hingabe als eine vollständige erscheint, es auch in dem eben angegebenen Sinne ist, kann in solchen Augenblicken die παῤῥησία sich finden: ich bin mir bewusst, dass in diesem Augenblick das Licht den Sieg

hat über die Finsterniss. Wenn aber in der ferneren Lebensentwickelung sich dennoch Sünde erweist, giebt mir das den Einblick, dass auch der letzte Act der Hingabe an den Herrn kein vollständiger war, dass also im Licht des absoluten Massstabes des jüngsten Gerichts ich noch nicht als *τέκνον τοῦ Θεοῦ* dastehe. So treibt uns diese Erfahrung immer für die Vergangenheit das apostolische Wort gelten zu lassen: *οὐκ ἐγνώκαμεν αὐτόν*, aber immer neu diess Ziel zu erstreben. Die Consequenz dieser Anschauung ist natürlich, dass im Augenblick des Sterbens jeder Mensch zu einer solchen völligen Hingabe gekommen sein oder kommen muss oder aber vor dem göttlichen Gericht nicht bestehn kann.

Dass nach der gegebenen Auffassung unser Abschnitt von einem Verdienst der Werke nicht im Entferntesten redet, bedarf kaum der Bemerkung. Nur als Bewährung des *εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ* kommen sie in Betracht. Aber allerdings sollen sie nach des Apostels Meinung die Probe, das Erkennungsmittel sein, an dem wir unser Verhältniss zu Gott messen. Es ist gar nicht genug zu betonen, dass grade Johannes, der in seinem ganzen Wesen den Eindruck vorwaltender Innerlichkeit macht, doch die Gewissheit der Gotteskindschaft nicht auf irgend ein Gefühl oder Bewusstsein gründet, sondern die einfache praktische Frage nach dem Dasein der Sünde entscheiden lässt. Wo diese Entscheidung wider uns ausfällt, uns vor der Verzweiflung zu bewahren, dazu hat der Apostel schon Cap. 2, 1. 2 den nöthigen Hinweis auf den gegeben, der *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν* ist. Die Werke als Erkennungsmittel des Heilsstandes zu gebrauchen, ist auch nicht etwa blos johanneisch, sondern ebenso paulinisch. Man vgl. 2. Tim. 2, 19, wonach der feste Grnnd Gottes, d. h. die christliche Gemeinde, als Siegel oder Erkennungszeichen hat: *ἔγνω ὁ κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ καὶ ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα χριστοῦ.* Von diesen beiden Stücken fällt aber nur eins ins Bereich der Erfahrung, das zweite: das wird also die Norm unsres Selbstgerichtes sein, das erste der Quell unsres Trostes.

Sobald man die Worte des Johannes, wie sie selbst darauf hinleiten, von diesem Standpunkt aus betrachtet, fällt jede Schwierigkeit zusammen: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*, das ist und bleibt ein Ideal für uns, aber zugleich ist es

die wirklich an uns ergehende Forderung, der gegenüber wir unsere Stellung zu Gott erkennen können.

V. 10b. Wie der Apostel in der Einleitung seines Briefes schon einen doppelten Zweck desselben angegeben hat, die Befestigung einerseits in der Gemeinschaft mit den Brüdern, andrerseits mit Gott; wie nach diesem Theilungsprincip schon der erste Theil des Briefes sich auferbaut hat: so theilt sich auch der uns jetzt vorliegende Theil in dieselben zwei Hälften. Cap. 1 und 2 hatten von der *κοινωνία τοῦ φωτός* im Allgemeinen gehandelt, jetzt kommt es dem Apostel auf die Bethätigung derselben an, welche die Parrhesie hervorbringt. Diese Bethätigung geschieht einestheils durch die Werke, die sich auf Gott beziehen, durch das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*, — das ist der Inhalt des bisher betrachteten Abschnitts V. 4—10a; — andrerseits durch die, welche Nächstenliebe bekunden. Von diesen ist V. 10b—18 die Rede. Dass in gewisser Weise die Bruderliebe auch zum Gehorsam gegen die göttlichen Gebote gehört, also in den ersten Abschnitt mit hinein greift, das hat der Apostel schon im zweiten Capitel anerkannt und es wird sich aus dem Folgenden aufs Neue ergeben; von der andern Seite ist ja aber selbstredend, dass die Gebote der zweiten Tafel eine relative Selbständigkeit neben denen der ersten besitzen. Von dem letzteren Gesichtspunkte aus knüpft Johannes die Bruderliebe mittels *καὶ* als ein Zweites, Nebengeordnetes an die Ermahnungen zur *δικαιοσύνη* an. Aber wer sind die Brüder, die geliebt werden sollen? Die übrigen Glieder der christlichen Gemeinde oder die Menschen überhaupt? Wenn man erwägt, dass Kain und Abel als warnendes Beispiel vorgeführt werden, welche doch durch leibliche Abstammung allein, nicht durch gleiches Verhältniss zu Gott verbunden waren; wenn von dem Unrecht der Härte gegen Nothleidende die Rede ist; wem unsrer Bruderliebe gegenübergestellt wird, dass die Welt uns hasst, nicht etwa dass die Kinder der Welt sich einander hassen; wenn uns Christus als Vorbild hingestellt wird, der doch für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren: so könnte man dadurch bewogen werden, die *ἀδελφοὶ* unter allen Menschen zu suchen. Andrerseits aber kann die Ermahnung *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* nur auf die Gemeinde sich beziehen, denn eine Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Christen und Welt ist ja nach V. 13 unmöglich, da die Welt uns

hassen muss; ferner sieht die ganze Auseinandersetzung des Apostels über Liebe und Hass auf die letzten Reden des Herrn im Evangelium zurück und diese beziehn sich auf das Verhältniss der Apostel zu einander. Den beiderseitigen Gründen wird man nur so gerecht werden können, dass man anerkennt, der Apostel wolle die Liebe gegen alle Menschen durchaus nicht ausschliessen, er beschränke keineswegs geflissentlich seine Forderungen auf die Christen unter einander; aber er reflectiere andrerseits zunächst und ausdrücklich nur auf diese, da ihm das gegenseitige Verhältniss zwischen ihnen in erster Linie am Herzen liegt. Die Welt kommt im vorliegenden Briefe überhaupt nicht sowohl als das Arbeitsfeld der Christen in Betracht, als die zu überwindende, zu christianisierende Potenz, sondern als der negative Pol zum Gottesreiche. Jene Seite will der Apostel nicht leugnen, aber er fasst sie nicht direkt ins Auge. Die Aussage, dass der Lieblose nicht V. 11.
aus Gott sei (V. 10b), wird dadurch begründet, dass die Gemeinde das Gebot der Bruderliebe ἀπ᾽ ἀρχῆς gehört habe. Ein Gebot, das gleich mit den ersten christlichen Grundbegriffen und nicht allein da, sondern von da an immer wieder (ἀπὸ) eingeschärft wird, muss eine centrale Stellung einnehmen, über das εἶναι ἐκ Θεοῦ entscheiden. Die Worte weisen durch sich selbst auf Cap. 2, 7 zurück, wo das ἀκούειν ἀπ᾽ ἀρχῆς sich gleichfalls auf die Bruderliebe bezog. Es sind dieselben Gründe, die hier und dort unmöglich machen, die ἀρχὴ auf die A. T.liche Oekonomie zu beziehen; beide Male ist der Anfang des Christenstandes der Gemeinde gemeint. Der Inhalt der in Rede stehenden Verkündigung — denn ἀγγελία, nicht ἐπαγγελία ist die bezeugtere Lesart, — ist zugleich ihr Zweck: dass die Bruderliebe ihr Inhalt ist, sagt das αὕτη, — dass ihr Zweck, das ἵνα. Wenn auch diese beiden Gedanken, die in αὕτη und ἵνα angedeutet sind und gewisser Massen in einander geschmolzen, nicht so scharf und geschieden den ersten Lesern zum Bewusstsein kamen, so ist doch zu beachten, dass die Sprache und das gesprochne Wort oft mehr Inhalt hat, als Sprecher und Hörer sich gleich bewusst sind, und der Ausleger hat — auf profanem Gebiet namentlich bei Dichtern, erst recht aber auf heiligem — das Recht den vollen Gehalt der Worte in Anspruch zu nehmen, sofern der Sinn nicht zeigt, dass ein Theil dieses Gehaltes unmöglich geworden ist.

Des Näheren führt der Apostel die Mahnung zur Bethätigung der Bruderliebe so aus, dass er in V. 12—15 vor dem Hasse als dem widergöttlichen Principe, dem Zeichen des Todes, warnt und V. 16--18 positiv zur Liebe ermahnt. Das Beispiel des Kain, welches uns nach V. 12 abschrecken soll, könnte auf den ersten
V. 12. Blick geeignet erscheinen, die geleugnete Beziehung des ἀπ' ἀρχῆς auf das A. T. zu stützen: „gleich auf den ersten Blättern der Bibel wird durch das abschreckende Exempel Kains euch die Liebe gepredigt.“ Aber ἀπ' ἀρχῆς ἀκούειν ist doch etwas Andres als ἀκούειν ἃ ἐν ἀρχῇ γέγονεν, und die That des Kain zeigt zwar die Furchtbarkeit des Hasses, das ist aber noch etwas Andres als die ἀγγελία, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Was den Satzbau betrifft, so genügt es nicht zur Erklärung der Worte καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν eine einfache Ellipse anzunehmen und etwa ὦμεν zu ergänzen, denn dann bleibt immer noch das οὐ zu erklären, statt dessen ja μὴ stehn müsste, sondern es findet eine sehr bedeutende Attraction statt. Der Gedanke, den der Apostel vor Augen hatte, war augenscheinlich der: μὴ ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν. Zunächst ist nun der Vergleichungspunkt, das ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι, nur einmal und zwar im Nebensatze ausgesprochen und sodann ist die Negation, die zu dem cohortativen Hauptsatze gehörte (μὴ), durch eine Attraction zu dem rein aussagenden Nebensatze genommen und dadurch an die Stelle der subjectiven Negation die objective (οὐ) getreten. Der Gedanke des Apostels war, um den grammatischen Hergang durch ein Beispiel deutlicher zu machen, nach Seiten der Form derselbe wie der 1. Kor. 10, 8 ausgesprochne: μὴ πορνεύωμεν καθώς τινες αὐτῶν ἐπόρνευσαν: unter der Feder hat er sich aber dem Verfasser so verwandelt, als wenn in der citierten Stelle stände: οὐ καθώς τινες αὐτῶν ἐπόρνευσαν. — Schon in V. 10 ist ausgesprochen, dass die Bruderliebe ein Kennzeichen der Gotteskindschaft sei und umgekehrt ihr Fehlen den Mangel derselben documentiere. Daher richtet sich die Mahnung des Apostels in erster Stelle hier nicht gegen das σφάζειν, das ja nur eine Bethätigung des ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι ist, sondern gegen dieses Letztere selber und erst in zweiter Linie gegen seine Erweisung im Morde. Der ganze vorliegende Theil des Briefes bezieht sich ja nicht auf die Werke an sich, sondern auf sie, als die Erkennungszeichen des inneren Zustandes. Die zweite

Hälfte des Verses weist nun die innere Verbindung nach zwischen dem Verhältniss zu den Brüdern, von dem der Apostel jetzt reden will, und dem ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, d. h. dem Verhältniss zu Gott, von dem er soeben geredet hat. Jenes nämlich ist abhängig von diesem: weil Kains Werke, die gesammten Aeusserungen seines Innern nicht gerecht waren wie die seines Bruders, darum entstand der Hass gegen diesen in ihm. Ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν und οὐκ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν sind nicht lediglich coordinierte Erweisungen des εἶναι ἐκ τοῦ πονηροῦ, wie diese Coordination V. 10b durch καὶ ausgesprochen war, sondern andrerseits ist das Letztere auch eine Folge des Ersteren. Dass die Ungerechtigkeit Kains hier als Grund seines Bruderhasses hingestellt wird, ist durchaus dem A. T.lichen Bericht entsprechend. Denn dort ist sein Hass gegen Abel motiviert durch den Neid, dass dieser Gott angenehmer ist; diess Letztere aber ist nach der ausdrücklichen göttlichen Aussage begründet in dem הֵיטִיב, dem „gut Handeln" Abels, das dem Kain fehlte. Ueberaus angemessen ist es nun aber, dass Johannes nicht von dem μισεῖν des Kain spricht, sondern von dem σφάζειν, in welchem es zur Erscheinung kommt, da er ja von der Bethätigung der Gesinnung redet, durch welche Bethätigung die Gesinnung dem Menschen selbst klar und unwiderleglich hervortritt; und dass er das Wort σφάζειν gebraucht, welches im N. T. sonst nur in der Apokalypse und auch dort gewissermassen als *vox solemnis*, mit einer besondern Prägnanz, gebraucht wird, soll die ganze Abscheulichkeit der kainitischen That dem Leser vor Augen stellen. Aber nicht allein als eine einzelne Folge aus der allgemeinen Ungerechtigkeit seiner Werke stellt Johannes den Brudermord Kains dar, sondern als speciell hervorgerufen durch die gegentheilige Beschaffenheit der Werke Abels. Wie überall, so wird auch hier das Böse zu seiner vollen Reife dadurch gebracht, dass es mit dem Licht zusammentrifft und durch dasselbe recht finster wird. Der Böse, der sich in sich selbst unselig fühlt, gönnt dem Guten nicht die Seligkeit, die er in seiner Gerechtigkeit besitzt, und hat daher die Tendenz ihm diese Seligkeit zu rauben, indem er ihn vernichtet. Wie in dem Wesen des Teufels, so liegt es in dem des Teufelskindes, dass sie beiderseits ἀνθρωποκτόνοι werden. Und auch diese Erwähnung des Neides als der Ursache

zum Brudermord stimmt mit dem Bericht der Genesis: das treibt den Kain zur sündigen That, dass sein Opfer Gottes Wohlgefallen nicht erregt, wohl aber das seines Bruders.

V.13-15. Die folgenden Verse geben jedenfalls eine Anwendung dieses biblischen Beispiels auf das Verhältniss zwischen den Christen und der Welt. Auch jetzt giebt es einen Kain im Grossen, eben die Welt, auch jetzt einen Abel, es ist die christliche Gemeinde. Was Wunder denn, wenn zwischen ihnen dasselbe Verhältniss eintritt wie dort in der Urzeit zwischen den beiden Brüdern. Aber wohin geht nun genau die Belehrung des Apostels? Will er wirklich darthun, dass die Welt dem Kain entspreche, wir dem Abel, d. h. will er wirklich nachweisen, der Hass der Welt als einer bösen sei natürlich uns als den Guten gegenüber? Dazu stimmt die Art wenig, wie er seine Gedanken geformt hat. In diesem Falle müsste der Apostel ja offenbar den Accent darauf legen, dass die Welt uns hasst, und das durch den Nachweis begreiflich machen, dass wir gut, sie böse sei. Das ist aber nicht der Fall: es ist immer vom Lieben und Hassen der Brüder die Rede, ein Ausdruck, welcher nicht auf die grosse Verschiedenheit der beiden Parteien hinweist und also den Hass erklären kann, sondern im Gegentheil ihn in seiner Unnatur klar hervortreten lässt. Und wäre der fragliche Gedankengang der richtige, so müsste ja aus dem Gesammtcharakter auf Hass oder Liebe geschlossen werden, während der Apostel umgekehrt aus dem Dasein von dem Hass oder der Liebe auf den ethischen Gesammtcharakter zurückschliesst. Das Alles führt auf eine andre Analyse der drei vorliegenden Verse. Nicht das will der Apostel als natürlich erweisen (*μὴ θαυμάζετε*), dass die Welt uns hasst, sondern dass die Welt hasst. Nicht auf dem Object des Hasses liegt der Ton, sondern auf dem hassenden Subject. Diess erhellt zuvörderst aus der Betonung, mit welcher das *ἡμεῖς* des 14. Verses dem *κόσμος* des 13. gegenübersteht, und wird bestätigt durch die markierte Stellung des *κόσμος* am Ende des Satzes. Der Welt ist es natürlich zu hassen, denn der Hass ist — so fährt der Apostel fort — eben ein Merkmal des Todes, dem die Welt nach ihrem Begriff verfallen ist, während der Christ lieben muss, weil er, ebenfalls seinem Begriffe nach, dem Leben angehört. Der Abschnitt enthält also in keiner Weise einen Trost über den Hass der Welt, welcher die Christen

trifft, sondern lediglich eine Abmahnung vom Hass: die Welt und nur sie kann hassen, nur bei ihr darf der Hass nicht befremden, und eben dadurch erhellt, dass der Christ nicht hassen kann und darf. Dass V. 13 das Object des Hasses hinzugefügt wird (ὑμᾶς), geschieht also nicht desshalb, weil hierauf die folgende Entwickelung Rücksicht nimmt, sondern nur noch in der Erinnerung an den eben vorgebrachten Vergleich zwischen Kain und Abel; der Fortschritt des Gedankens aber beruht nicht darauf, dass die Welt uns hasst, sondern dass die Welt hasst. Dass der Hass der Welt eigenthümlich ist, das führt der Apostel nach zwei Seiten aus, einmal indem er nachweist, dass das Merkmal des göttlichen Lebens die Liebe sei, also das Gegenstück des Hasses (V. 14a), andrerseits durch die Erörterung, dass der Hass unfehlbar dem Tode entstamme. (V. 14b, 15). Die Schlussfolgerung, dass also nur die Welt hassen könne, wird nicht ausdrücklich wiederholt. Das betonte ἡμεῖς des 14 Verses stellt demnach die Christen in Gegensatz zur Welt; aber nicht nur auf das οἴδαμεν bezieht es sich, so dass der Sinn wäre: „wir zwar wissen, dass wir dem Reiche des Lebens angehören, aber die Welt weiss es nicht,“ — sondern der Gegensatz findet statt zwischen dem in dem Verse gezeichneten Wesen des Christen und dem der Welt. „Wir Christen sind des Lebens theilhaft und wissen das auch daran, dass wir Bruderliebe haben; die Welt hasst und legt dadurch Zeugniss ab, dass sie dem Tode angehört.“ Von den Merkmalen der Gotteskindschaft handelt ja der ganze Theil des Briefes, der uns beschäftigt, und als ein solches wird hier die Bruderliebe bezeichnet. Aber nicht dass wir Gottes Kinder sind, sondern dass wir es geworden sind, dass wir vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sind, sehen wir aus ihr, denn ein jeder Christ hat ja das Bewusstsein, dass auch er von Natur der Welt angehört habe und erst durch ein μετανοεῖν derselben entnommen sei. Dass im zweiten Hemistich der Apostel nicht formell entsprechend sagt: die Welt bleibt im Tode, weil sie nicht liebt (*causa cognitionis*), sondern den Satz allgemein gestaltet: jeder, der nicht liebt, bleibt im Tode, das hat seinen Grund darin, dass er im Grunde ja nicht von der Welt handelt, sondern seine Abmahnung sich auf die Christen bezieht. Wer da hasst, er sei wer er wolle, also auch ihr seid dem Tode verfallen, wenn ihr der Welt hierin euch gleichstellt. Dass dem

so sei, erhärtet der Apostel, in dem er V. 15 den Hass mit dem Morde gleichstellt, der offenbar und zugestandner Massen dem Tode angehört. Aber nicht darin liegt es begründet, dass der Hassende wesentlich ein Mörder ist, dass, wie man es gewöhnlich erklärt, der Hass der Keim zum Morde ist, denn hieraus würde wohl folgen, dass der Mörder auch ein Hassender sein muss, nicht aber das Umgekehrte, dass jeder Hassende schon ein Mörder ist, und diess soll doch bewiesen werden. Vielmehr liegt die Congruenz zwischen beiden darin begründet, dass in dem Hasse kein wesentliches Moment fehlt, das in dem Morde enthalten ist, dass die den Hassenden und den Mordenden beseelenden Gedanken dieselben sind. Beide Male ist mir die Existenz des Bruders zuwider und ich suche sie aufzuheben, im Hasse innerlich, indem ich in meinen Gedanken seine Existenz negiere, im Morde äusserlich, indem ich ihn aus der Welt der Lebendigen fortzuschaffen trachte. So wenig also ein nicht laut ausgesprochner Gedanke sachlich different ist von dem ausgesprochnen, so wenig der Hass vom Morde. Wenn der Hass nicht zum Morde führt, so hat das entweder in zufälligen, d. h. nicht in ihm selbst liegenden Hinderungen seinen Grund, dann aber ist für die sittliche Betrachtung der Unterschied vom Morde nicht vorhanden, oder aber ich hasse den Andern nicht genug, um ihn zu morden, dann ist eben der Hass auch noch nicht nach seinem ganzen Umfang und Begriff vorhanden. Ein Mörder aber, so sagt der Apostel weiter, hat das ewige Leben nicht in ihm bleibend, und bezeichnet das durch *οἴδατε* als eine des Beweises nicht bedürfende Thatsache. Zunächst erhellt auch aus dieser Stelle, dass *ζωὴ αἰώνιος* kein Zeitbegriff, sondern eine ethische Bestimmtheit ist: denn wollte man es hier im Sinne der *ζωὴ ἀκατάλυτος* nehmen, so ist klar, dass ein *οὐ μένειν* der *ζωὴ ἀκατάλυτος* eine *contradictio in adiecto* wäre. Auch der Ausdruck *οὐ μένειν* führt darauf, dass der Apostel seine Erörterung wesentlich an die Leser selbst als Abmahnung adressiert, nicht rein objectiv von der Welt spricht, denn nur sie haben an dem Leben schon Theil genommen, nur sie können diesen ihren Antheil also verscherzen. Dass der Todtschläger dem Tode verfallen ist, stellt die Congruenz zwischen seinem Sein und seinem Thun recht scharf ins Licht: er, der Andre dem Tode überliefern will, ist selbst von einem viel grauenhafteren Tode umfangen; was er Andern zufügt,

davon ist er selbst im höchsten Mass betroffen. Wie Gott nichts als Leben geben kann, weil er selbst das Leben ist, so kann der seiner Natur nach nur Tod wirken, der dem Tode verfallen ist. So hat der Apostel also sowohl durch das Beispiel des Kain wie durch dialektischen Nachweis dargethan, dass der Hass ein Zeichen des Befangenseins im Tode ist, dass also nur die Welt hassen kann, und hat damit die Leser aufs Eindringlichste vor dem Hasse gewarnt. Auch hier haben wir die den Brief so erfüllende Doppelseitigkeit: die Warnung vor dem Hass und dabei doch (V. 14a) die Voraussetzung, dass die Gemeinde dieser Warnung nicht bedürfe, sich der Liebe bewusst sei.

Dieser negativen Seite, der Abmahnung vom Hass, stellt der V. 16.
Apostel V. 16—18 die positive gegenüber und zwar die Liebe als That, nicht als blosse Gesinnung. Hat er den Bruderhass an demjenigen uns vor Augen gestellt, der zuerst in der Geschichte der Menschheit und in schrecklichster Weise ein Bild desselben gewährt, so dass wir an ihm und seiner That lernen können, was Hass sei: so tritt in den neu vorliegenden Versen derjenige uns gegenüber, an dem wir in urbildlicher Weise lernen können, was Liebe sei, Jesus Christus. Da aber der Apostel an Christen schreibt, die nach V. 14 ἐκ τοῦ θανάτου· εἰς τὴν ζωὴν μεταβεβήκασιν, so ist diess Lernen wesentlich schon geschehen: ἐγνώκαμεν. Das Gegenbild zu Kain, das der Herr gewährt, ist ein so vollendetes, wie man es sich nur denken kann. Darin bestand des Kain Hass, dass er seines Bruders Leben um des eigenen Vortheils willen aufopferte, und darin bestand gegentheilig Christi Liebe, dass er das eigne Leben zu unserm Vortheil aufopferte. Τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν, lautet dafür der einzigartige, im ganzen Bereich der Gräcität nur dem Johannes angehörige Ausdruck. Derselbe begegnet uns zunächst im Evangelium und zwar gehäuft im zehnten Capitel (V. 12, 15, 17, 18), sodann Cap. 13, 37, 38, Cap. 15, 13 und hier. Schon dass er in einer Rede Christi zuerst vorkommt, die sich durchaus in A. T.lichen Beziehungen hält, muss auf die Herleitung desselben aus dem A. T. führen, welche auch sonst viel mehr Wahrscheinlichkeit hat als die Erklärung aus Wendungen der profanen Gräcität wie θέσθαι ἀσπίδας u. Aehnl. Am nächsten liegt nun im Hebräischen das Verbum שׂוּם, das dem τιθέναι ja so mannigfach entspricht. Des Näheren hat man denn einerseits an

die Redensart שִׂים נֶפֶשׁ בְּכַפּוֹ, andrerseits an Jes. 53, 10 תָּשִׂים נֶפֶשׁ אָשָׁם erinnert. Die erstgenannte Wendung bedeutet nicht sowohl sein Leben lassen als sein Leben einsetzen, so dass damit nur die Bereitschaft ausgesagt wird sein Leben hinzugeben; ob man desselben wirklich verlustig geht oder nicht, ist zunächst irrelevant. In der Jesaiasstelle liegt die Sache etwas anders. Wenn nämlich dort, wie wir meinen, תָּשִׂים die dritte Person ist und נֶפֶשׁ das Subject dazu, so ist zu übersetzen: wenn die Seele (sc. des Knechtes Jahwehs) Erstattung einsetzt. Worin die Erstattung bestehe, ist nicht ausdrücklich in den Worten gesagt, denn man darf das Verbum nicht etwa reflexiv fassen und übersetzen: „wenn seine Seele sich als Erstattung einsetzt." Aber was als Uebersetzung unberechtigt ist, ist es darum noch nicht der Sache nach: das Erstattungsopfer besteht sachlich allerdings in dem Leben dessen, der es zahlt, nämlich des Messias. Was für uns aber die Hauptsache, in den beiden angezogenen Phrasen ist שִׂים nicht im Sinne von „ablegen", sondern von „einsetzen", mit seinem Leben für etwas eintreten, zu fassen. Eben diese Bedeutung ist aber hier nicht allein möglich, sondern die allein in den Zusammenhang passende, wie sich gleich zeigen wird. Von der *satisfactio vicaria*, von welcher die Jesaiasstelle handelt, ist hier allerdings nicht die Rede, denn dann würde es heissen müssen *τὴν ψυχὴν τιθέναι ἀντὶ ἡμῶν*; das *ὑπὲρ* giebt nur an, dass das Einsetzen des Lebens Christi uns zu gute geschehen ist: jede nähere Reflexion liegt dem Apostel hier fern. An dieser That Christi haben wir *τὴν ἀγάπην* kennen gelernt, d. h. nicht seine Liebe sondern überhaupt, was es heisse zu lieben. Und in der That, eine tiefre Anschauung der Liebe kann es nicht geben, als sie in den Worten *τιθέναι τὴν ψυχὴν* enthalten ist. Jede Liebesthat ist ein Einsetzen der *ψυχή*: ich kann niemandem das Geringste zu Liebe thun, ohne dass ich mich selbst, mein Ich, dabei in irgend einem Masse verleugne. Wie die Negierung der Persönlichkeit des Bruders um meinetwillen das Wesen alles Hasses, so ist die Negierung des eigenen Ich um des Bruders willen das Wesen aller Liebe. Wie nun der Apostel schon 2, 7, und zwar auch da in speciellem Bezug auf die Liebe, es ausgesprochen hat, dass

καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν οὕτως περιπατεῖν, so stellt er hier dieselbe Forderung mit bestimmter Rücksicht auf die Aeusserungen der Liebe: wie Christi Liebesgesinnung sich im τιθέναι τὴν ψυχὴν geäussert hat, so ist es auch unsre Schuldigkeit (ὀφείλομεν) diese Liebesthat in unserm Leben nachzubilden.

An diese Forderung, das eigne Leben einzusetzen, reiht sich V. 17.
die Betrachtung in gegensätzlicher Weise (δὲ), wie es denn mit dem sei, der diess nicht thue: natürlicher Weise — das will die rhetorische Frage sagen — kann dann auch kein Verhältniss zu Gott stattfinden. Wenn ich τὸν βίον, was ich an des Leibes Nothdurft und Nahrung habe, nicht gebe, so heisst das nichts Anderes, als dass ich selbst im Geringsten, in der äussersten Peripherie, mein Leben nicht einsetzen, in den Dienst des Bruders stellen will. Und βίος τοῦ κόσμου, sagt der Apostel, um durch den Zusatz die Geringfügigkeit der Sache recht hervorzukehren: wenn ihr in diesem Geringsten nicht einmal Liebe erweist, wie wollt ihr es im Grösseren thun? Ein Paulus will selbst das Höchste, seine Gemeinschaft mit Christo, daran geben für die Brüder (Röm. 9, 3) und ihr nicht einmal das Allerunwichtigste? Und noch schimpflicher, da ihr euer Herz dem Mitleid gradezu verschliessen müsst (κλείειν), die allernatürlichsten Regungen, selbst in der Welt natürlich, unterdrücken. *) Die ganze Unnatur solcher Hartherzigkeit tritt in dem θεωρεῖν τὸν ἀδελφὸν χρείαν ἔχοντα recht klar hervor: die Noth ist danach eine mir wohlbekannte, mein Auge ruht darauf, meine Gedanken gehen darauf ein, das Mitleid will sich Bahn brechen, — aber ich verschliesse ihm meines Herzens Thüre. Man hat hier so wenig wie in dem Jac. 2, 15 f. erzählten Fall die Annahme nöthig, dass solche Lieblosigkeit in besonders auffälliger Weise im Gemeindeleben hervorgetreten sei; sie kommt überall so häufig vor, dass die Ermahnung auch ohne speciellere Veranlassung sehr begreiflich ist. Ist nun aber die Unnatur des gerügten Verhaltens eine so grosse, der Abstand von dem geforderten τιθέναι τὴν ψυχὴν ein so weiter, so ist klar, wie wenig damit ein näheres Verhältniss zu Gott vereinbar ist. Als ein Erken-

*) Ἀποκλείειν τινὸς ist eine der profanen Gräcität wohlbekannte Wendung, κλείειν ἀπό τινος scheint dagegen lediglich dem hebräischen סָגַר מִפְּנֵי nachgebildet zu sein.

nungsmittel des εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ, also als Folge desselben, hat ja von dem Anfange seiner Auseinandersetzung an Johannes die Bruderliebe hingestellt; ist sie nicht da, muss auch jenes nicht vorhanden sein. Da schon in dem negativen Abschnitt V. 12—15 die Bruderliebe als Spiegel unsres Verhältnisses zu Gott, nicht des göttlichen Verhaltens zu uns in Betracht gekommen war, wird auch hier die ἀγάπη τοῦ Θεοῦ nicht die Liebe Gottes zu uns, sondern unsre Liebe zu ihm sein. Man könnte allerdings auch wie 2, 5 ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ganz allgemein fassen als die Liebe, wie sie in Gott ist und ihre Strahlen in uns hinabfallen lassen will: also als eine beide Richtungen in sich enthaltende Einheit; da aber im Vorigen speciell von der Liebe Christi zu uns die Rede gewesen ist, liegt die vorher angenommene Fassung doch näher. Das μένειν ist ebenso wie V. 14 und 15 zu erklären: da der Apostel an Christen schreibt, setzt er zunächst die richtige Herzensstellung voraus; durch Hartherzigkeit gegen den Bruder aber würden wir sie verlassen. Im Uebrigen zeigt unser Vers recht deutlich, wie die tiefe Speculation des Johannes sich in den Dienst der unmittelbarsten praktischen Forderungen des Christenthums stellt; beides wird ihm durch keinerlei Kluft geschieden.

V. 18. Die eben in Rede stehenden Menschen hatten überhaupt keinerlei Liebe. Es ist aber nicht nöthig, dass dieser Mangel an Liebe auch in Worten sich darstelle. Man kann den Schein der Liebe durch seine Worte erwecken und sie doch in der That schuldig bleiben. Daher folgt nun die Mahnung solches Scheinwesen zu meiden. Da dieselbe aber diesen Abschnitt schliesst und der Apostel in sie den ganzen Inhalt desselben zusammenfassen will, wendet er sich in liebevoller Anrede an das Herz der Leser. Die Worte λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, mit denen wir nicht lieben sollen, empfangen ihre Erklärung durch den Gegensatz ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. Dem λόγος ist das ἔργον entgegengesetzt. Das Wort der Liebe, auf welches sich λόγος bezieht, kann aufrichtig gemeint sein, von warmem Gefühl eingegeben, aber es mangelt an Aufopferungsfähigkeit; man wünscht dem Bruder das Beste, will es aber nicht mit eignem τιθέναι τὴν ψυχὴν erkaufen. Die Jac. 2, 16 vorgestellten Christen waren solche ἀγαπῶντες λόγῳ. Dem gegenüber steht das ἀγαπᾶν ἐν ἔργῳ. Das ἐν will beachtet sein grade im Gegensatz zu dem Fehlen desselben bei λόγῳ. Μὴ ἀγαπᾶτε ἐν λόγῳ hätte der Apostel

hier gar nicht schreiben können, denn das würde heissen, wir sollen beim Sprechen nicht lieben, was augenscheinlich nicht des Apostels Meinung ist; aber nicht ἐν λόγῳ sollen wir lieben, so dass wir das Wort zum Träger, Instrument, alleinigen Herold unserer Liebe machen. Wir kommen zum zweiten Paar der vier Ausdrücke: μὴ τῇ γλώσσῃ ἀλλ' ἀληθείᾳ (das ἐν wird vor ἀληθείᾳ zu ergänzen sein.) Der Wahrheit, der inneren Wirklichkeit der Liebe steht die γλῶσσα, das blos äussere Plappern, gegenüber. Im ersten Gliede wird abgemahnt von einer Liebe, die sich nur durch gute, aufrichtig gemeinte Wünsche zu bethätigen weiss, hier von hohlen Redensarten; jener λόγος kam aus theilnehmender Seele, nur war diese Theilnahme nicht energisch genug, im zweiten Fall sollen Phrasen den Mangel an jeder Theilnahme übertünchen.

So hat also der Apostel im Gegensatz zum Hass, der in der Welt herrscht, von den Christen nicht blos im Allgemeinen Liebe gefordert, sondern die, welche der Herr uns gelehrt hat: sie soll aufopferungsfähig sein (V. 16), diese Aufopferung auch in den Verhältnissen des äussern Lebens bethätigen (V. 17), und zwar nicht in trügerischen Worten sondern in der That und Wahrheit (V. 18).

Dass mit den folgenden Versen ein Fortschritt des Gedankens eintritt, ist auf den ersten Blick klar, aber worin dieser Fortschritt bestehe, und wie also das Verhältniss dieser Verse zum Vorigen beschaffen sei, kann von vorn ab nicht beurtheilt werden. Denn wenn die Ausleger bei einer Stelle so zwiespältig sind, dass sie nicht wissen, ob von Vergebung oder Verdammniss, von Bruderliebe oder ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην die Rede ist, so muss erst das Einzelne besprochen werden, bevor eine auch nur vorläufige Orientierung über den Zusammenhang eintreten kann. Zunächst müssen die Lesarten festgestellt werden, wodurch sich schon mancherlei für die Erklärung ergiebt. Das den 19. Vers eröffnende καὶ fehlt zwar in manchen bedeutenden Handschriften — namentlich A und B —, ist doch aber andrerseits recht wohl bezeugt. Die Entscheidung über seine Echtheit wäre sachlich nur dann von Bedeutung, wenn davon die Beantwortung der Frage abhinge, ob V. 19 einen ganz neuen Gedanken einleitet oder mit dem Vorigen in Zusammenhang steht. Diese Wichtigkeit hat das καὶ aber in

V. 19. 20.

keiner Weise: dass V. 19 gewiss sachlich aus dem Vorigen resultiert, steht durch das ἐν τούτῳ im Anfange fest, welches nothwendig auf das Vorige zu beziehen ist. Wollte man nämlich ἐν τούτῳ beziehen auf das folgende ὅτι, so würde sich kurz zusammengefasst der Gedanke ergeben: daran sollen wir unser εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ erkennen, dass Gott grösser ist als unser Herz. Offenbar beweist aber in dieser allgemeinen Fassung der Satz zu viel, also nichts. Aus demselben, wenn er so ohne Cautelen aufgestellt wird, wie hier geschehen wäre, würde sich ja selbst beweisen lassen, dass der υἱὸς τῆς ἀπωλείας aus der Wahrheit ist. Ist aber der Inhalt des ἐν τούτῳ das Vorangehende, steht also der Zusammenhang unsrer Verse mit dem Vorigen schon fest, so ist es sehr irrelevant, ob das καὶ im Anfang des Verses gelesen wird oder nicht. Ebenfalls von geringer Bedeutung ist, ob man γινώσκομεν oder γνωσόμεθα liest. Auf die innern Gründe gesehen, kann man für die Ursprünglichkeit des Präsens anführen, dass es den Abschreibern nahe lag bei dem gleich folgenden Futur πείσομεν, das dem γινώσκομεν coordiniert ist, auch dieses durch einen *lapsus memoriae* in das Futur zu verwandeln, andrerseits kann man die Ursprünglichkeit des Futurs γνωσόμεθα damit stützen, dass die Wendung ἐν τούτῳ γινώσκομεν dem Johannes so geläufig ist, dass es nahe lag auch hier so zu schreiben. Halten sich die innern Gründe also die Wage, so müssen wir uns rein nach der stärkeren Bezeugung richten und da scheint das Futur das ursprüngliche zu sein. Die beiden Futura γνωσόμεθα und πείσομεν sind dann nicht sowohl aus der cohortativen Bedeutung des Abschnitts zu erklären („wir sollen erkennen" u. s. w.) sondern in rein logischem Sinne zu nehmen als Folgerung aus den vom Apostel gestellten gleich näher zu beleuchtenden Bedingungen: „unter diesen Voraussetzungen werden wir — logische Folge — erkennen." Endlich ist auch nicht von Bedeutung, ob am Ende des 19. Verses καρδίας oder καρδίαν gelesen wird: jenes ist aber vorzuziehen. Dagegen kommt Alles darauf an, ob im 20. Verse das zweite ὅτι, das vor μείζων, gestrichen wird oder nicht. Aber grade hier lässt sich aus äusseren und inneren Gründen die Lesart sicher feststellen. Sowohl die stärkere Bezeugung ist für die Beibehaltung desselben, als auch lässt es sich viel leichter erklären, dass die Abschreiber, dasselbe rein epanaleptisch fassend, es fortliessen, als dass sie es

zusetzten, wenn es nicht dastand, da ja durch dasselbe der Sinn der Stelle ungleich verwickelter wird.

Gehn wir zur Erklärung selbst über. Steht es nach dem bereits Erörterten fest, dass ἐν τούτῳ auf das Vorige zurückblickt, so ist auch der Inhalt desselben klar: die rechte, innige Bruderliebe ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. Sie ist der Grund des γινώσκειν. Wir haben als die Absicht des ganzen Theils von 2, 28 an erkannt, die Bethätigung der Gotteskindschaft im Werk als das sichere Kriterium dieser selbst dazustellen. Zunächst war das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην Gott gegenüber gefordert, dann gezeigt, wie aus dem Mangel desselben der Hass gegen die Brüder hervorgeht, also umgekehrt die Liebe zu diesen auf das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην schliessen lässt. Somit ist die Folgerung ganz richtig, dass die wahre Bruderliebe, wie sie V. 18 gefordert hat, den Erweis giebt (ἐν τούτῳ γινώσκομεν) für das richtige Verhältniss zu Gott. Dieses wird hier nicht wie bisher als εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ bezeichnet sondern als εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας. Zunächst vielleicht darum, weil im Vorigen der Gegensatz von Schein und Wahrheit hervorgehoben war. Ἐν ἀληθείᾳ sollen wir lieben, und nur wenn wir das thun, sind wir ἐκ τῆς ἀληθείας. Andrerseits soll vielleicht durch diesen Ausdruck darauf hingedeutet sein, dass wir nur kraft des Bewusstseins, dass wir aus der Wahrheit sind, Ruhe im Gedanken an das Gericht Gottes finden können: er, der selbst die Wahrheit ist, muss die als die Seinen anerkennen, die durch Bruderliebe sich ausweisen als ἐκ τῆς ἀληθείας ὄντες. Diese zuversichtliche Stellung Gott gegenüber drückt der Apostel aus durch die Worte: ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν. Ueber die Bedeutung des πείθειν ist Streit. Uebersetzt man es mit „überreden zu etwas“, so fragt es sich, wozu wir unser Herz überreden sollen. Die Auslassung des sachlichen Objects an sich wäre nicht auffällig, aber in dem vorliegenden Zusammenhange ist von gar keiner That die Rede, zu der wir unsre Herzen überreden könnten, denn die Bruderliebe, von der allerdings die Rede gewesen ist, ist ja eben die Voraussetzung unsres Verses (ἐν τούτῳ), dazu brauchen wir uns also nicht erst zu überreden. Dazu kommt, dass der Ausdruck „sein Herz zu etwas überreden“ sehr gekünstelt ist; er würde schliesslich darauf hinauslaufen, dass wir einen Vorsatz fassen sollen, — aber wie gezwungen ist es das durch πείθειν τὴν καρδίαν zu bezeichnen.

Ausserdem hat man noch zwei Bedeutungen des πείθειν beigebracht: „überzeugen“ und „beschwichtigen.“ Da entsteht nun aber für die erste derselben wieder die Schwierigkeit das Object zu finden, wovon wir uns überzeugen sollen. Das Nächstliegende wäre, den Satz ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν als diess Object zu fassen. Es wird also zunächst nöthig sein uns über die Beziehung und Fassung des zweiten ὅτι V. 20 zu entscheiden.

Dasselbe kann entweder als Causalpartikel (weil) oder als Objectspartikel (dass) gefasst werden. Versuchen wir es mit der zweiten Möglichkeit zuerst. Es würde dann mit ὅτι das sachliche Object zu πείθειν eingeleitet werden, ausgesagt, worüber wir τὴν καρδίαν πείσομεν. Fasst man nun πείσομεν in der Bedeutung überzeugen, so wäre zu übersetzen: wir werden unser Herz davon überzeugen, dass Gott grösser ist als dasselbe.“ Aber man sollte denken, dass der Satz μείζων ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν an sich so klar ist, dass wir uns davon auf keine Weise erst zu überzeugen brauchen. Er kann wohl als Grundsatz gebraucht werden, von dem aus man Schlüsse zieht, ist aber nimmer eine Thesis, die erst erwiesen zu werden braucht. Aber wenn diess der Fall wäre, auf Grund wovon sollen wir uns denn hiervon üerzeugen? Sieht der Apostel auf ἐν τούτῳ zurück, so dass in dem Bewusstsein der Bruderliebe wir zu solcher Ueberzeugung durchdringen sollen? Aber was in aller Welt hat die Bruderliebe mit der Grösse Gottes und der Ueberzeugung davon zu thun? Die gegebene Uebersetzung ist also unhaltbar. Versuchen wir die zweite Möglichkeit, nehmen ὅτι abermals als Objectspartikel, aber πείθειν in der Bedeutung „beschwichtigen.“ Dann hiesse es: „wir werden unser Herz darüber beschwichtigen, das Gott grösser ist als es.“ Es ist klar, dass in diesem Falle μείζων sich auf die grössere Strenge Gottes bezieht, denn seiner grösseren Milde gegenüber hätten wir ja keine Beschwichtigung nöthig. Aber es wäre wieder unbegreiflich, wie diese Beschwichtigung zu Stande kommen sollte: mögen wir uns der Bruderliebe noch so sehr bewusst sein, gerade der Gedanke an die grössere Strenge Gottes muss ja jede Beschwichtigung unmöglich machen. Dazu kommt, dass, wenn wir überhaupt die Bedeutung beschwichtigen als berechtigt anerkennen wollen, worüber nachher, doch πείθειν in dieser Bedeutung nur absolut, nie mit folgendem ὅτι gebraucht wird, und dass we-

nigstens das „beschwichtigen d a r ü b e r“ ausgedrückt sein müsste. So ist es also vollständig unmöglich den Satz mit ὅτι als Objectssatz zu verstehen und wir werden zu der causalen Fassung des ὅτι gedrängt. Dann aber wird es unmöglich πείθειν durch überzeugen von etwas zu übersetzen. Denn wenn, wie gezeigt ist, in dem Satz mit ὅτι μείζων das sachliche Object zu πείθειν nicht liegt, so ist es überhaupt nicht zu finden. Und doch wäre ein solches bei der Bedeutung überzeugen durchaus nöthig: man muss doch immer von etwas überzeugt sein. So erhebt sich die Frage, ob πείθειν nicht eine Bedeutung haben kann, in der es ohne sachliches Object stehen kann. Eine solche wäre die schon erwähnte „beschwichtigen“, wenn dieselbe nur belegt werden kann. Aus dem Bereich der profanen Gräcität werden zwar nun eine Menge Belege dafür aufgeführt, aber in den meisten Fällen (namentlich den aus der Ilias beigebrachten 1, 100; 9, 112, 181, 386) ist sie wenigstens nicht nothwendig, da der Zusammenhang gestattet „überzeugen“ zu übersetzen, wozu das sachliche Object jedesmal aus dem Zusammenhange sich ergänzt. Dagegen scheint uns die bei Plato *de rep.* 3 pag. 390 *E. citierte*, wahrscheinlich hesiodeische Stelle allerdings die Bedeutung „beschwichtigen“ zu beweisen: δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ᾽ αἰδοίους βασιλῆας. Was das N. T. angeht, so gehören Act. 12, 20 und 14, 19 nicht hierher, da auch in diesen Stellen das Object zu dem „überreden“ sich leicht ergänzt. Anders steht es aber Matth. 28, 14, wo die Mitglieder des hohen Rathes die Grabeswächter bestechen und ihnen versprechen, wenn Pilatus etwas höre: πείσομεν αὐτόν. Hier zu ergänzen ἀκολάστους ὑμᾶς ἐᾶν ist theils gewagt, theils brauchte dieser Gedanke gar nicht ausgedrückt zu werden, da das ἀμερίμνους ὑμᾶς ποιήσομεν ihn schon hervorhebt. Vielmehr ist es zweierlei, was die Hohenpriester bewirken wollen: einmal den Zorn des Pilatus über den vermeintlichen Schlaf der Wächter beschwichtigen und zweitens so diesen selber die Strafe ersparen. Wenn aber eine Bedeutung eines Wortes erst einmal durch irgend eine Stelle sicher belegt ist, wie in unserm Falle durch die citierte aus Plato und in zweiter Linie die aus Matthäus, dann hat man die Berechtigung gewonnen, diese Bedeutung auch an anderen Stellen zu statuieren, die an sich nicht zwingend für diese Bedeutung eintreten, wohl aber am leichtesten mit ihrer Hilfe sich erklären lassen. Diess ist bei unserer Stelle

der Fall und wir übersetzen πεῖθειν also durch beschwichtigen. Und diess Beschwichtigen unserer Herzen, sagt der Apostel, wird ἔμπροσθεν Θεοῦ stattfinden: d. h. wenn wir uns innerlich Gott gegenüberstellen, mit seinem Mass, im Bewusstsein seiner Heiligkeit uns richten, so können wir selbst diesem Massstab gegenüber getrosten Muth gewinnen.

Aber das Beschwichtigen setzt ein Bangen des Herzens voraus; worin das begründet sei, sagt der Anfang des folgenden Verses. Dass das zweite ὅτι causativ zu nehmen ist, steht uns schon fest, aber das erste macht neue Schwierigkeiten. Auch diess erste ὅτι kann nämlich in doppelter Weise aufgefasst werden: **entweder** es wird dem zweiten ὅτι gleichbedeutend verstanden, so dass dieses nur die Epanalepse des ersten ist, dann ist der Satz mit ἐὰν ein Conditionalsatz, — **oder** das erste ὅτι wird mit der Diastole geschrieben (ὅ,τι) und relativisch verstanden, — dann ist ἐὰν nur die im N. T. oft so lautende Partikel ἄν. Gegen die erste Erklärung, wonach das zweite ὅτι eine Epanalepse des ersten ist, sprechen entscheidende Gründe. Erstens ist das causale ὅτι (und dass der Satz μείζων ὁ Θεὸς κτλ ein solcher ist, bleibt ja bewiesen) nie in solcher Weise wieder aufgenommen wird, am wenigsten aber hier eine so unerhörte Epanalepse zu statuieren ist, wo nicht mehr als vier Worte das erste ὅτι vom zweiten trennen. Zweitens dass der Conditionalsatz ἐὰν καταγινώσκῃ hier logisch an falscher Stelle stehen würde. Wir würden nämlich übersetzen müssen: „wir können unsere Herzen beschwichtigen, weil Gott, im Fall uns unser Herz anklagt, grösser ist als dasselbe.“ Es würde durch die Stellung der Conditionalpartikel hinter ὅτι diese Fassung unausweichlich werden; der Bedingungsatz wäre von dem Satz mit ὅτι abhängig und also würde die Grösse Gottes von der Anklage unsrer Herzen bedingt erscheinen. Das würde zu dem Schlusse führen, wenn uns unsre Herzen nicht anklagen, sei Gott nicht grösser als sie. Augenscheinlich aber passt nur der Gedanke, dass, im Fall uns unsre Herzen anklagen, wir sie beschwichtigen können: d. h. der Conditionalsatz müsste nicht zu dem Satz ὅτι μείζων sondern zu πείσομεν gehören. Da sonach wir das den 20. Vers eröffnende ὅτι nicht als Causalpartikel nehmen können, bleibt nur noch übrig, es relativisch zu fassen und das ἐὰν im Sinne von ἄν zu nehmen. Häufig ist nun die Zusammenstellung ὅστις ἐάν, ὅ, τι ἐὰν jedenfalls

nicht, ja es ist sehr merkwürdig, dass sie an keiner Stelle des N. T. sich ohne Widerspruch findet. Doch scheint uns die Lesart ὅ, τι ἐὰν in Gal. 5, 10 und Col. 3, 17 gesichert zu sein, wo mit überwiegender Wahrscheinlichkeit das ἐὰν festzuhalten ist, wenn auch die beiden übrigen Stellen, Act. 3, 33, Col. 3, 18, gestrichen werden müssen. An unsrer Stelle ist die Deutung des ὅτι ἐὰν in der angegebenen Weise nicht nur dem Sinne nach durchaus nöthig, sondern auch sprachlich zulässig, da καταγινώσκειν auch sonst mit dem Accusativ vorkommt, geschweige dass das Pronomen selbst bei solchen Verben, die sonst andre Casus erfordern, im Accusativ stehn darf. Ausserdem ist das verallgemeinernde ὅ, τι ἐὰν statt des häufigen ὃ ἐὰν hier besonders passend, um den Gedanken, dass in allen Stücken, worin nur irgend das Herz uns verklagen kann, wir es beschwichtigen können. Die beiden betrachteten Verse wären also zu übersetzen: „hierin, in dieser Liebe ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ, beruht das Bewusstsein, dass wir aus der Wahrheit sind, und hiermit (das ἐν τούτῳ gehört auch zu πείσομεν) können wir unsre Herzen beschwichtigen, worin auch immer unser Herz uns anklagt (dass hier der Singular καρδία eintritt, ist höchst fein: die Anklagen sind ja für jeden andere, es steht also dem Apostel das einzelne Individuum vor Augen), denn Gott ist grössser als unser Herz und erkennt Alles.“

Mit allem Gesagten haben wir uns doch immer nur noch mit dem Kleide der johanneischen Gedanken beschäftigt; es gilt nun diese selbst zu betrachten. Zwei Voraussetzungen macht der Apostel: die eine in dem ἐν τούτῳ V. 19, dass wir Bruderliebe haben, die andere in dem Satze ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ κτλ, dass unser Herz uns in irgend einem Mass anklagt. Nach der gegebenen Erklärung würden wir nun in dem Bewusstsein der Bruderliebe das Mittel zu sehen haben, wodurch wir die Anklagen unsres Herzens beschwichtigen können. Dieser Gedanke aber ist dem christlichen Bewusstsein, so scheint es, durchaus fremd. Die Anklagen meines Herzens können sich doch nur auf die Sündhaftigkeit beziehen, deren ich mich theilhaft weiss: soll ich mich darüber aber wirklich so ohne Weiteres beruhigen? und wenn das, nun gar im Bewusstsein meiner Bruderliebe? führt das nicht zum allerflachsten und abgestandensten Rationalismus? Der Apostel Jacobus sagt, wer das ganze Gesetz halte und an einem Stücke sündige, der

sei des ganzen Gesetzes schuldig; sagt Johannes nicht das grade Gegentheil: hältst du nur das eine Gebot der Bruderliebe, so lass getrost alles Uebrige dahinten? Nicht in einem Werk unsrerseits sondern in Christi Blut oder Gottes Gnade pflegen wir das einzig berechtigte Beruhigungsmittel zu sehen. Aber zunächst kommt ja auch hier Gott in Betracht, denn die Worte μείζων ὁ Θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν können nach der gegebenen Erklärung nur als Berechtigungsgrund unserer Beschwichtigung in Betracht kommen. Somit ist die viel behandelte Frage, ob das μείζων sich auf die richtende oder vergebende Thätigkeit Gottes beziehe, für uns von vorn ab erledigt: haben wir uns überzeugt, dass πείθειν im Sinne von beschwichtigen steht, und ὅτι in causativer Bedeutung zu nehmen ist, so ist klar, dass der Satz ὅτι μείζων als Trostgrund nicht die grössere Strenge Gottes darbieten kann, sondern nur seine grössere Milde. Nur um der Wichtigkeit der Sache willen, und um uns ausdrücklich von der Richtigkeit unsrer Erklärung zu überzeugen, gehen wir auf die andre Auffassung des μείζων ὁ Θεὸς ein. Bezöge sich dasselbe auf die grössere Strenge Gottes, so wäre der Gedanke des Verses: wir verurtheilen uns, Gott noch mehr. Es fände dann ein Gegensatz statt zwischen den Subjectbegriffen, wir und Gott, das Prädicat aber käme beiden, wenn auch in verschiedenem Masse zu: beide verurtheilen. Diesem Gegensatze entspricht aber die Stellung der Worte durchaus nicht: die Worte ὁ Θεὸς und καρδία ἡμῶν nehmen durchaus keine irgend betonte Stellung ein, sondern stehen mitten zwischen anderen Begriffen. Durch das vorangestellte καταγινώσκῃ des Nebensatzes wird vielmehr diess als Träger des Gegensatzes hingestellt, also dem Verurtheilen wird ein nicht Verurtheilen sich gegenüber stellen. Ferner würde zu der von uns erwiesenen Fassung des ὅ, τι ἐὰν als Relativum nicht der Schluss des Verses γινώσκει πάντα passen. Denn dass wir darin zu der Ueberzeugung kommen werden, dass Gott grösser ist als unser Herz, worin es uns verklagt, wird doch logisch genau nicht durch den Satz bewiesen, dass Gott alles weiss, sondern dass er das, wovon es sich handelt, noch genauer weiss. Nun liesse sich hiergegen zwar sagen, in dem γινώσκει πάντα liege natürlich diess mit, aber eine Inconcinnität bliebe es doch. So bleiben wir also dabei, μείζων von der grösseren Milde Gottes zu fassen.

Diese Milde Gottes wird nun hier nicht als absoluter, in allen Fällen eintretender Trostgrund geltend gemacht sondern basiert auf seiner Allwissenheit (*γινώσκει πάντα*). Wenn also unser Gewissen uns anklagt, so werden wir nur dann uns trösten können, wenn wir uns schlechter ansehen, für mehr geschieden von Gott erachten, als es wirklich der Fall ist, und als es in Folge dessen Gott als allwissender thun kann. Trotz der Anklagen unsres Herzens sind wir doch von Gott noch nicht verstossen, sind *ἐκ τῆς ἀληθείας* und können das entscheiden, — woran? *ἐν τούτῳ*, an der Bruderliebe in der That und Wahrheit. Wenn wir uns an dem ganzen vorigen Abschnitt und namentlich an V. 1 bis 10 messen, so sehen wir, dass das erste Kennzeichen der Gotteskindschaft uns fehlt, das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*: unser Herz verklagt uns desswegen, wir finden der Ungerechtigkeit noch viele in unserm Leben. Nun vollziehen wir das Selbstgericht, wie der Apostel es uns gelehrt hat, stellen uns auf den Standpunct des jüngsten Tages und erkennen, dass wir vor Gott nicht bestehen können, dass wir, an solchem absoluten Massstabe gemessen, noch nicht dem Bereich der Finsterniss entnommen sind. Aber so lange wir hienieden leben, werden wir doch zu solcher Reife, welche ein ausschliessendes Entweder — Oder setzt, nie gelangen; wir sind doch in einer Entwicklung begriffen, in einem Kampf zwischen Licht und Finsterniss und es liegt im Begriff des Kampfes, dass das Land, um das es sich in ihm handelt, weder ganz der einen noch völlig der andern Macht gehört. Mit andern Worten: wenn wir uns auch täglich messen müssen an dem Ziele, das uns gesteckt ist, dem *οὐ δύνασθαι ἁμαρτάνειν*, so müssen wir doch auf der andern Seite wissen, wo in dem Laufe wir stehen; wir müssen wissen, ob wir denn schon einen Anfang mit dem Siege gemacht haben. Diese Frage beantwortet der Apostel in unserem Verse. V. 19 und folgende enthalten ein Resume des Vorigen, aber nur ein vorläufiges. Es handelte sich um die *παῤῥησία* beim Endgericht: wollen wir wissen, ob wir sie haben können, so müssen wir uns nach unseren Werken richten. Wenn bei solchem Gericht unser Herz uns nicht verklagt, so haben wir schon jetzt, schon hienieden die Parrhesie, — das ist der Inhalt von V. 21. Aber wenn uns, das ist die andere Möglichkeit, unser Herz verklagt, wenn wir uns der *δικαιοσύνη* noch nicht bewusst sind, so fragt V. 20: was dann? Die Parrhesie, das

völlige, sichere Vertrauen können wir dann allerdings nicht haben, aber ein Anderes ist allerdings möglich, wir können in Hoffnung froh sein, wenn wir nur einen Anfang gemacht haben mit der geforderten Bethätigung der gottgeschenkten Gabe. Dieser Anfang ist die Bruderliebe. Sie ist das erste, leichteste Gebot: denn wer vor seinem Bruder sein Herz verschliesst (V. 17), wie kann der Gott lieben? Sie ist die erste Stufe und erste Probe der Gottesliebe. Wer sie ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ hat, der wird daraus schliessen können, dass ein Anfang zur Gottesliebe, zur Bethätigung der Gottesgemeinschaft in ihm da ist, und wenn er auch dieses Anfangs sich augenblicklich nicht bewusst ist, Gott ist grösser, er sieht tiefer: er erkennt auch diesen uns selbst verborgenen Anfang. Zwar in dem absoluten Gericht der Ewigkeit gilt kein Anfang sondern nur ein Ganzes, Vollendetes; im Gedanken hieran müssen wir sagen, wir haben es noch nicht ergriffen. Aber es ist doch auch ein Grosses zu wissen, dass man wenigstens den Anfang gemacht hat, denn daraus resultiert die Zuversicht, dass ὁ ἐναρξάμενος ἐν ἡμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει ἄχρις ἡμέρας Ἰησοῦ Χριστοῦ (Phil. 1, 6). Auch in der soeben angezogenen Stelle wird für den Tag Jesu Christi, denselben, von dem Johannes in unserm Briefe 2, 28 geredet hat, die Vollendung gefordert. Aber schon der Anfang des guten Werks giebt Hoffnung, dass die Vollendung nicht ausbleiben werde. So enthält unser Vers (20) die Kehrseite zu dem furchtbar ernsten Gericht, zu dem der Apostel im Vorigen angeleitet hat, aber die nothwendige Kehrseite, ohne deren Hervorhebung der Ernst jenes Gerichtes leicht zur Verzweiflung führen könnte. Dass aber der Trost, den der Apostel denen spendet, die er vorher zerschlagen hat, nicht in der Erinnerung an das sühnende Leiden und Sterben des Herrn hier gesucht wird wie doch Cap. 2, 1, das liegt in dem Inhalt dieses Abschnitts begründet. Es handelt sich nur um die Bethätigung der Gemeinschaft mit dem Herrn, ihr Dasein soll durchaus an den Früchten erkannt werden. Ueber den Ernst meines Glaubens, die Wahrheit meiner Hingabe an ihn kann ich mich täuschen, auf kein Gefühl darf ich meine Sicherheit bauen, allein und einzig die Wirkungen des Glaubens geben mir eine Bürgschaft für denselben. Sind sie in absoluter Weise da, so dass mein Herz mich gar nicht mehr verklagt, so habe ich auch die volle Parrhesie, sind sie wenigstens in ihren Anfängen, in brünsti-

ger Bruderliebe, vorhanden, so habe ich darin den Trost, dass auch Gott gegenüber das richtige Verhältniss sich anbahnt, und was ich so nur schliesse, das liegt dem, der πάντα γινώσκει, offen und klar vor Augen. So ordnet sich unser Vers in das Ganze unsers Capitels als durchaus homogener Bestandtheil ein und verbürgt uns damit unsre Auffassung auch des Vorigen.

Schliesslich möge nun unser Blick noch auf dem Worte καρδία beruhen. Ausgesprochner und nicht ausgesprochner Weise hat man dasselbe als Wechselbegriff von συνείδησις gefasst. Nun ist diess Wort allerdings dem johannesischen Sprachgebrauch fremd, denn Ev. 8, 9 kann wegen der ausgemachten Unechtheit der Stelle nicht in Betracht kommen, und es wäre daher sehr wohl möglich, dass der Apostel den speciellen Begriff des Gewissens durch den allgemeineren des Herzens ausdrückte. Auch καρδία aber kommt verhältnissmässig selten bei Johannes vor, aber sonst nie in der Bedeutung Gewissen. Vielmehr bezeichnet es in den sich näher an das A. T.' anschliessenden Stellen, d. h. in der Apokalypse (2, 25; 17, 17; 18, 7) und in dem A. T.lichen Citat Ev. 12, 40 f. das ganze Innere des Menschen, entsprechend dem ganz allgemeinen לֵב, und in den übrigen (Ev. 14, 1, 27; 16, 6, 22) das Gefühl- und Gemüthsleben insonders. Es fragt sich also nur, ob wir es in der zuletzt angegebenen Weise hier zu nehmen oder noch weiter auf den Begriff der συνείδησις zu beschränken haben. Συνείδησις selbst kommt im N. T. in zwiefacher Anwendung vor: einmal gleich dem classischen συνειδὸς als das Wissen um etwas, namentlich um eine begangene Handlung: so Hebr. 10, 2, wo συνείδησις τῶν ἁμαρτιῶν einfach das Bewusstsein ist, dass man Sünde gethan hat, wie namentlich aus dem parallelen ἀνάμνησις V. 3 erhellt. Aehnlich die ἀγαθὴ συνείδησις Act. 23, 11, welche das Bewusstsein von dem ἀγαθὸν εἶναι des Wandels ist. In diesen und ähnlichen Stellen bezeichnet συνείδησις das sittliche Urtheil über den ethischen Zustand der Person, ob er gut, ob er böse sei. Aber andrerseits hat bei Paulus συνείδησις auch einen mehr abstracten Begriff: es bezeichnet das Mass sittlicher Erkenntniss, das Jemandem eigen ist, das Bewusstsein von dem, was gut und böse ist, nicht das Bewusstsein, ob ich gut oder böse bin. So z. B. Röm. 2, 15: die συνείδησις der Heiden ist dort nicht das Urtheil,

der Richtspruch, welchen sie über ihr Handeln fällen, sondern das sittliche Bewusstsein, die sittliche Erkenntniss, die ihnen eigen ist, und aus der jener Richtspruch erst resultiert. Denn nachdem zuerst der Apostel ihnen im Allgemeinen solche theoretische Erkenntniss zugeschrieben hat, giebt er dann in dem Satze τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ ἀπολογουμένων den Spruch an, welchen sie kraft jenes sittlichen Bewusstseins über ihre concreten Handlungen vollziehen. Ebenso ist im ersten Korintherbriefe unter der συνείδησις τῶν ἀσθενούντων, welche kein Opferfleisch essen wollen, offenbar nicht verstanden, dass sie diess Einzelne für Sünde halten, sondern es wird die Schwäche ihres sittlichen Bewusstseins im Allgemeinen bezeichnet, welche unter Anderem auch hierin sie Sünde sehen liess. Mit kurzem Wort, συνείδησις bezeichnet erstens das abstracte sittliche Bewusstsein, das unabhängig ist von meinem sittlichen Verhalten, scharf sein kann bei sittlicher Verwerflichkeit, schwach bei grossem sittlichen Ernst, zweitens das Urtheil, welches ich auf Grund eben dieser meiner sittlichen Erkenntniss über meine Handlungen fälle. Es erhellt, dass, wenn wir den Ausdruck καρδία an unserer Stelle mit συνείδησις parallelisieren wollen, wir zu der zweiten der zuletzt genannten Bedeutungen greifen müssen, denn das καταγινώσκειν ist ja ein *actus forensis*. Aber es zeigt sich auch, wie wenig die johanneischen Begriffe eine genaue Parallelisierung mit den paulinischen vertragen: beide wollen sich nicht decken; daher man am besten thut, καρδία einfach ganz allgemein von dem inneren Menschen zu verstehen, in welchem Johannes nicht so wie Paulus scharf νοῦς, λογισμοί, συνείδησις unterscheidet.

V. 21. 22. Nachdem nun der Apostel die eine Voraussetzung beleuchtet hat, dass wir uns mannigfacher Sünde bewusst sind, und da als ferneres Erkennungszeichen eines wenigstens keimhaften Glaubenslebens die Bruderliebe betont hat: geht er nun zur zweiten Voraussetzung über: ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν. Der Apostel betrachtet diesen Fall augenscheinlich als möglich, wie nicht nur aus der Form des Conditionalsatzes sondern auch daraus hervorgeht, dass er darauf weiter höchst praktische Consequenzen baut. Und er befindet sich damit in Uebereinstimmung mit Paulus, der ebenfalls und zwar ohne Bedingung sich das Zeugniss giebt: οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα (1 Kor. 4, 4). Auch ist ja eine merkwürdige psychologische Thatsache, dass in Stunden des reg-

sten Sündenbewusstseins alles frühere Glauben und Lieben uns als Schein bedünken will, aber auch andrerseits in Stunden besonders gehobenen Glaubenslebens wir die Sünde wie besiegt zu unsern Füssen sehen. Von solchen Stunden redet Johannes. Und da tritt denn die παῤῥησία Gott gegenüber ein. Was wir schon vorläufig bei der Erklärung der vorigen Verse erwähnten, das muss hier noch einmal ausdrücklich in Erinnerung gebracht werden, dass der Gesichtspunct, unter den 2, 28 die Parrhesie gestellt ist, hier nicht stattfindet: es ist in keiner Weise vom Endgericht die Rede. Und damit ist denn auch klar, dass der mit 2, 28 begonnene Abschnitt hier noch nicht sein absolutes sondern höchstens ein relatives Ende erreicht hat. Indem nämlich der Apostel von dem Gericht geredet hat, welches wir gewissermassen vor- und abbildlich vollziehen sollen, ist das erste Resultat die Frage, was uns für unsern Zustand hienieden aus dem so oder so gearteten Wandel sich ergiebt: nämlich bei dem unvollkommenen (V. 20) ein Trost bei dem wenigstens zeitweise zutreffenden Bewusstsein der vollen Gottesnähe (V. 21), ein Hochgefühl, die παῤῥησία. Als Folge dieser letzteren wird die Gebetserhörung hingestellt. Zunächst ist hieraus klar, wie der Begriff des freimüthigen Redens dem Johannes in παῤῥησία hervortritt: wie einst dem Richter, so haben wir jetzt dem Vater gegenüber das Bewusstsein unbefangener, voller Offenheit. Und auch am Endgericht lässt sich ja recht wohl die παῤῥησία als Freudigkeit des Bittens denken, nämlich der Bitte, die einst Christus that im Scheiden von der Welt: νῦν δόξασόν με πάτερ παρὰ σεαυτῷ. Und die Erinnerung an dieses Wort ist hier um so mehr am Platze, als nicht nur wir dereinst um die Verklärung zu der Herrlichkeit Christi bitten werden, wie er um Verklärung zur Herrlichkeit des Vaters bat, sondern auch er auf demselben Wege wie wir zu der παῤῥησία seiner Bitte gekommen ist: nämlich kraft der Bewährung seiner Gottessohnschaft durch das Werk des vollendeten Gottesgehorsams (Ev. 14. 31) und der vollendeten Menschenliebe (Ev. 13., f.). Was nun dereinst der Inhalt des ἐν παῤῥησίᾳ gethanen Gebetes Christi war, was der Inhalt unsres Bittens am Ende der Tage sein wird: das δοξάζεσθαι, die volle und ganze Gemeinschaft mit dem Herrn, das wird natürlich in irgend einem Mass auch hier der Inhalt unsres Bittens sein. Aber andrerseits weist doch

der Ausdruck ὃ ἐὰν αἰτῶμεν durch seine Allgemeinheit auf eine Mehrheit von Bitten hin. Hat Johannes etwa bestimmte im Auge gehabt? Wenn wir bedenken, dass in den letzten Reden Christi an die Jünger er in doppelter Weise des erhörungsgewissen Gebetes gedenkt, erstens wo er zur Bruderliebe vorher und nachher ermahnt (Ev. 15, 12—17), zweitens wo er ihnen den Parakleten verheisst (Ev. 16, 23 ff.), also das Gebet um vollendete Bruderliebe und vollendete Gemeinschaft mit dem Vater gemeint ist; ferner dass jenes hohepriesterliche Gebet des Herrn selber theils seine Verklärung, theils seiner Jünger Heil betraf; ferner das in unserm Briefe Cap. 5, 14 wieder von der Gebetserhörung die Rede ist im Zusammenhange mit der Fürbitte für den sündigen Bruder: so wird es Wahrscheinlichkeit gewinnen, dass auch an unsrer Stelle der Apostel an diese beiden Arten des Bittens gedacht hat, um die Vollendung unsres Heils und desjenigen unsrer Brüder. So gewinnt unser Vers eine integrierende Stellung zum Ganzen. Wer da hat, dem wird gegeben: habt ihr erst einmal die Parrhesie gewonnen, so werdet ihr kraft derselben immer neue Bitten für die Vollendung eures Heils und des Reiches Gottes thun und zwar so, dass ihr stets die Erhörung dahinnehmt. Das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, d. h. Gemeinschaft mit Gott, und die ἀγάπη, Gemeinschaft mit den Brüdern, bedingten die παῤῥησία und diese selbst führt dann wieder zu einem vertieften Besitz jener beiden Stücke. Die Parrhesie und die Gebetserhörung sind durchaus corelate Stücke. Denn jene beruht auf der Erkenntniss meiner Gemeinschaft mit Gott, diese darauf, dass mein Wille mit dem göttlichen eins geworden ist, — also wesentlich auf derselben Grundlage. Hieraus wird nun auch wahrscheinlich, dass der begründende Satz mit ὅτι sich nicht nur auf das λαμβάνειν ὃ ἐὰν αἰτῶμεν, sondern auf die beiden coordinierten Hauptsätze der ersten Vershälfte beziehen wird. Erinnert man sich, dass τηρεῖν τὰς ἐντολὰς Θεοῦ ein Hauptbegriff des ersten Theiles war, das ποιεῖν im zweiten hervorgehoben ist, dass aber beide Theile sich verhalten wie das Innere zur äusseren Darstellung desselben: so hat man damit auch das Verhältniss der beiden Sätze in unserem Verse erkannt.

V. 23. Die Gebote, von deren Befolgung die Rede ist, giebt nun der Apostel noch einmal ihrem Inhalte nach an. Zweierlei fällt

alsbald bei oberflächlicher Betrachtung auf: wie die Gebote, die wir halten sollen, als Einheit bezeichnet (der Singular ἐντολή), und doch wiederum als doppeltes Gebot beschrieben werden; und die Inhaltsangabe des ersten durch den Begriff πιστεύειν, der in unserm Brief nun eintritt. Was den ersten Punct betrifft, so sind die beiden Gebote des Glaubens und der Bruderliebe ebenso ein Gebot, wie die beiden Tafeln des Gesetzes doch schliesslich nur das eine Gebot: ich bin der Herr dein Gott, wandle vor mir und sei fromm, einschärfen. Schwieriger ist die andere Frage, wie hier, scheinbar unvermittelt durch das Vorangegangene und ohne Einfluss auf das Folgende, plötzlich die Erwähnung des Glaubens herkommt. Wo bisher von Christo die Rede war, ist der objective Werth seines Werks als eines die Sündenvergebung enthaltenden ἱλασμός erwähnt, ohne Rücksicht auf die Art der subjectiven Aneignung; und wo von des Menschen subjectiver Stellung zu Gott die Rede war, wurde nur die Bethätigung derselben hervorgehoben durch die That, nicht aber auf die Wurzel dieses Thuns reflectiert. Und ebenso tritt im vierten Capitel das πιστεύειν wieder ganz in den Hintergrund gegen das ὁμολογεῖν. Wieder aus demselben Grunde, weil der Brief auf die Bewährung und Vollendung der Glaubensfreudigkeit durch die That, durch die Aeusserungen des Glaubens hinzielt. Erst im fünften Capitel tritt der Begriff πίστις als Träger der Gedankenentwickelung auf. Um so dringender ist die Frage, wie denn grade an unsre Stelle das πιστεύειν kommt, welche doch einerseits durch das Wort ἐντολή auf ein Handeln, nicht auf ein Sein führt, andrerseits den Schluss eines Abschnitts bildet, der die Werke *ex professo* ins Auge fasst. Sehen wir uns die übrigen Begriffe an, die in diesen Versen hervorgehoben werden, so ergiebt sich uns, dass auch sie nicht dieselben sind, mit denen das ganze dritte Capitel gerechnet hat, sondern uns in den Sprachgebrauch der beiden ersten Capitel zurückdrängen. Es ist schon bemerkt, dass τηρεῖν τὰς ἐντολὰς V. 22 in dem ersten Theil des zweiten Capitels seinen eigentlichen Sitz hat; ebenso ist die Zusammenfassung der verschiedenen ἐντολαὶ θεοῦ in die Einheit eines einzigen Gebotes, wie wir sie hier finden, schon in demselben ersten Theil des zweiten Capitels vorgekommen. In V. 24 finden wir das wechselseitige Bleiben Gottes in uns und unsrerseits in Gott wieder, welches gleichfalls im zweiten Capitel dage-

wesen ist, und auch dessen Zusammenreihung mit dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ist schon, wenn auch nicht mit denselben Worten, doch sachlich in Cap. 2 vorgekommen. Dagegen fehlt unseren Versen 23 und 24 jede Betonung der Werke, wie wir sie durch das ganze Capitel sonst gefunden haben. Jene ersten Capitel enthalten, wie des Oefteren erörtert ist, die Darlegung der Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern als die dem Christen einwohnende Gesinnung, gegenüber der Forderung ihrer Bethätigung im dritten Capitel. Es erhellt hieraus, warum am Schluss dieser letzteren Ausführung der Apostel in den Ton der ersten zurückfällt. Jene soll ja nichts sein als der Ausbau dieser. Bethätige ich die Gottesgemeinschaft, so habe ich sie ja und auf diesem Haben, diesem innerlichen Zustande des Christen ruht zum Schluss des Apostels Auge. An den Werken der Gottes- und der Nächstenliebe erkennen wir, dass wir Gottes Gebot erfüllen, dieses selbst geht aber in erster Linie nicht auf die Bethätigung des Seins sondern auf dieses Sein selbst. So ist also in der Forderung des πιστεύειν und ἀγαπᾶν die innere Gesinnung hervorgehoben, deren wir theilhaft sein sollen. Aber damit hat sich uns nur der Inhalt des πιστεύειν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ als an dieser Stelle berechtigt erwiesen, der nach innen gehende Ton der ἐντολή, nicht aber schon der Ausdruck. Würde nicht dem Apostel der Ausdruck περιπατεῖν ἐν φωτὶ oder Aehnliches näher gelegen haben? Aber man erinnere sich, dass Cap. 3, 2 ff. der Apostel dargethan hat, dass, was uns hier auf Erden nöthig ist als unumgängliche Vorstufe zur ewigen Herrlichkeit, die ethische Nachfolge Christi ist, dass er ferner von Anfang an darauf hingewiesen hat, dass die Erscheinung Christi das Princip all unsres neuen Lebens sei (μένειν ἐν τῷ υἱῷ Cap. 2, 3 6). Demnach muss es dem Apostel durch die ganze Gedankenentwickelung nahe liegen für die Gemeinschaft mit Gott im Allgemeinen die mit Christo insonders zu betonen. Dass seine Selbstoffenbarung (ἐν τῷ ὀνόματι) als der Sohn Gottes (τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) und als der Welt Heiland (Ἰησοῦ Χριστοῦ) zumal, eine in unser innerstes Bewusstsein übergegangene, dasselbe bestimmende Thatsache sei (πιστεύσωμεν), das ist der Wille Gottes von der einen Seite. Und dass diese Selbstoffenbarung Christi auch insofern uns bestimmt, dass wir seinen Geboten folgend (καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν) die Brüder lieben (ἀγαπῶμεν

ἀλλήλους), das ist der Gotteswille andrerseits. So erklärt sich auch der Aorist πιστεύσωμεν: die Bruderliebe setzt den Glauben voraus, und als Voraussetzung eben wird derselbe durch die präteritale Form gekennzeichnet. Schon hieraus erhellt, dass in ἔδωκεν ἐντολὴν am Schluss des Verses Christus das Subject ist, was auch desshalb anzunehmen, weil sonst der Zusatz nach dem schon voraufgegangenen αὕτη ἐστὶν· ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ i. e. Θεοῦ vollkommen pleonastisch wäre. Dazu kommt, dass in unserem Briefe mit Vorliebe die Bruderliebe als Gebot Christi hingestellt wird, und dass seine Person ja auch formell zuletzt erwähnt ist und zwar mit ganz besonderer Emphase nach ihrer göttlichen und menschlichen Seite. Auch als Gebot, aber nicht als Christi sondern des Vaters, ist der Glaube bezeichnet, und es bedarf der Thatsache gegenüber, dass gerade im johanneischen Evangelium die Erweckung solchen Glaubens als letztes Ziel der ganzen Wirksamkeit des Herrn hingestellt wird, nicht erst einzelner Stellen, die diesen Glauben fordern. Doch fehlt es auch an solchen nicht. Zunächst kommt Ev. 6, 40 in Betracht: τοῦτ' ἔστι τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Denn augenscheinlich ist nicht nur das mit diesen Worten ausgesagt, dass nach göttlichem Willen der Gläubige das Leben haben soll, sondern ebenso dass der Glaube die Bedingung für diess Leben, also gleichfalls und in erster Linie Gegenstand des göttlichen Willens ist. Und ebenso Ev. 14, 1: πιστεύετε εἰς τὸν Θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε, wo der Glaube an den Herrn nicht als zweite Forderung neben die des Glaubens an Gott tritt, sondern als der Weg in Betracht kommt, zu jenem zu gelangen, sachlich also wieder die erste Forderung ist.

Wie überhaupt in seinem Briefe, so recurriert der Apostel V. 24a.
namentlich in den vorliegenden Versen 22 bis 24 durchaus auf die letzten Reden des Herrn. Die Hauptgedanken sind hier und dort dieselben: die Bewahrung der göttlichen Gebote, *in specie* des Glaubens und der Bruderliebe, die Gebetserhörung, das Bleiben in Gott und endlich, wenn wir auf 24b übergehen, die Sendung des Geistes. Man vergleiche dazu Ev. 14, 11 die Forderung des Glaubens, dass Gott in Christo sei, — entsprechend hier dem Glauben an ihn als Gottessohn, dann als Folge jenes Glaubens 14, 14. 15: ὅ, τι ἂν αἰτήσητε τοῦτο ποιήσω — entsprechend hier 3, 22: ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν. Weiter Ev. 14, 15: ἐὰν ἀγαπᾶτέ

με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν — entsprechend hier V. 24 der Erwähnung der Geistesgabe im Zusammenhange mit dem τηρεῖν τὰς ἐντολάς. Und das μένειν endlich ist gradezu der Grundbegriff wie der letzten Reden Jesu so des vorliegenden Briefes. Ev. 14, 16 wird der Geist gesandt, ἵνα μένῃ μεθ' ἡμῶν, Cap. 15 ist das μένειν ἐν ἀμπέλῳ der Mittelpunkt der ganzen Gleichnissrede, man vergleiche namentlich V. 4: μείνατε ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν, V. 7: ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσεσθε κτλ, V. 10: ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου. Und wie hier am Schluss des Abschnittes das μένειν ἐν αὐτῷ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν hervorgehoben wird, so bildet es den Schluss der ganzen letzten Reden Jesu, das Thema des zweiten Theils des hohenpriesterlichen Gebetes, dass das Verhältniss zwischen Gott und Christo, wie es in den Worten ἐγὼ ἐν σοὶ καὶ σὺ ἐν ἐμοὶ gezeichnet wird, sein Abbild in unserm Verhältniss zu Gott finden soll. Diese einfachen Citate zeigen hinlänglich, wie dort und hier die Gedanken im Einzelnen und Ganzen sich correspondieren.

Behufs scharfer Erfassung des Gedankens müssen wir uns noch entscheiden, ob die Pronomina in V. 24 sich auf den Vater oder Christum beziehen. Wenn, wie wir dargethan, die letzten Worte des 23. Verses Christum zum Subject haben, so scheint es nahezuliegen, auch in diesem Verse ihn als Subject zu denken. Aber nur als Geber e i n e s Gebotes war Christus im Vorigen in Betracht gekommen, des der Bruderliebe, dagegen war als der eigentliche νομοθέτης gleich zu Anfang von V. 23 der Vater genannt, also wird sich das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς wohl auf Letzteren beziehen. Ebendafür spricht, dass 4, 13, wo ein Theil unseres Verses fast wörtlich wiederholt wird, die Pronomina nach dem Zusammenhang entschieden auf den Vater gehen, während allerdings andrerseits im zweiten Capitel öfters der Sohn als Subject des μένειν hervortritt und auch im Evangelium fast stets es ist. Capitel 15 ist diess durchweg der Fall: vergl. V. 4 μείνατε ἐν ἐμοὶ und öfters wiederholt μένετε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου. Cap. 17 heisst es dann zwar zuerst communicativ V. 21: ἵνα αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσι, nachher aber tritt V. 23 der Sohn allein als Subject hervor: ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί.

So stehen wir wieder am Ende eines Theils. Das war die Thesis, von welcher Cap. 2, 28 f. der Apostel ausgieng, dass unser Bleiben in Gott, näher unsre Gotteskindschaft in den Werken sich

manifestieren müsse, um uns die Parrhesie am Endgericht zu ermöglichen. Ist diese Thesis nun wirklich bewiesen? Es ist dargethan, dass aus dem Begriffe des εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ, wie aus den Forderungen des Endgerichts unnachsichtlich volles und ganzes Thun der Gerechtigkeit, volle und ganze Liebesthat folge, also dass jeder, der aus Gott sein wolle, nothwendig dieses Thun aufweisen müsse. Aber das Umgekehrte ist noch nicht bewiesen, und das ist doch erst recht nöthig, nämlich dass wer dieses Thun hat, auch nothwendig Gottes Kind sei. Es liesse sich ja recht wohl denken, dass es ein solches Thun gebe auch ohne die Gotteskindschaft, wenn wir anders dieselbe richtig definiert haben als nicht bloss ethisches Verhalten des Menschen, sondern als eine dem ethischen Verhalten vorausgehende und es begründende substantielle Veränderung in dem Menschen. Soll ich also die volle Parrhesie am Endgericht haben, so muss ich nicht nur ein so und so bestimmtes Handeln aufzuweisen haben, sondern auch die Gewissheit, dass diess Handeln allein und nur aus der Gotteskindschaft resultieren kann, ich durch dasselbe dieser also gewiss bin. Und diesen Beweis, dass das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην nicht nur nothwendig, sondern auch der gewisse Beweis des γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ sei, hat der Apostel ja führen wollen, denn sonst hätte er 2, 29 ja schreiben müssen πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην, nicht aber πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Aus dem Gesagten erhellt, dass die 2, 28f. gestellte Thesis noch nicht völlig, sondern nur erst dem Anfange nach bewiesen ist: es fehlt der Nachweis, dass das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, ἀγαπᾶν τοὺς ἀδελφούς, welche als nothwendig in Kap. 3 erwiesen sind, auch ein sicheres Kennzeichen der göttlichen Geburt seien. Auf diese innerliche Gesinnung, von welcher die Werke gewisses Zeugniss ablegen, weist nun vorläufig und vorbereitend schon der Schluss des beendeten Abschnitts hin, indem er statt der die äussere Handlung bezeichnenden Ausdrücke, wie wir gesehen haben, lauter solche wählt, die auf die Gesinnung hinweisen. **Dass** wir in dem Bewusstsein des rechten Handelns gegen Gott (ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην) und gegen die Brüder (ἀγαπᾶν) zur Parrhesie gelangen, und zwar je vollkommener jenes Bewustsein ist, zu um so vollerer Parrhesie, das ist bisher dargethan; aber **inwiefern** diess unser Verhalten die Parrhesie gründe, inwiefern es der ganz sichere Beweis der Gemeinschaft mit Gott ist, das ist noch darzuthun. Indem der Apostel

diese Frage erörtert, uns erkennen lässt (γινώσκειν), dass wir auf diese Weise mit Gott verbunden sind, giebt er die Ergänzung des dritten Capitels. Der neue Abschnitt, dessen Thesis V. 24 b. enthält, wird, soviel können wir schon jetzt erkennen, dem dritten Capitel coordiniert sein, aber dem in 2, 28 f. angegebenen Thema noch subordiniert.

Den Inhalt des neuen Abschnittes bestimmen schon V. 24 vorläufig zwei Momente. Die Erwähnung des πνεῦμα am Schluss und das γινώσκετε ὅτι μένει ἐν ἡμῖν. Diess Letztere will nämlich verglichen sein mit dem Anfang des ganzen zweiten Haupttheils 2, 28, wo es hiess: καὶ νῦν τεκνία μένετε ἐν αὐτῷ, also gerade umgekehrt wie hier. Das ist von Bedeutung für den ganzen Inhalt. Wir haben uns nämlich schon früher überzeugt, dass die beiden beregten Ausdrücke nicht identisch sind, sondern das μένειν ἐν Θεῷ die menschliche Actualität, das μένειν Θεὸν ἐν ἡμῖν die göttliche hervorhebt. Am Schluss des zweiten Capitels war nun die Mahnung am Ort, dass wir in Gott bleiben sollten, denn der Apostel wollte davon reden, dass wir in den Werken die Gemeinschaft mit Gott zu erweisen hätten, also von menschlicher Actualität. Der neue Abschnitt beginnt aber hier mit dem Bleiben Gottes in uns, denn der Apostel will ja im Folgenden darauf hinweisen, dass in den Werken sich offenbare, dass wir aus Gott geboren sind, d. h. dass Gott sein Werk in uns und an uns treibe. Der Ausdruck führt also von vorn ab auf den Inhalt, welchen wir vorher aus dem bisherigen Gang des Briefes in dem neuen Abschnitt vorläufig suchten. Das zweite Moment ist die Erwähnung des πνεῦμα. Dass diess ein Hauptbegriff für den neuen Theil ist, zeigt sich schon darin, dass unser Satz V. 13, also am Schluss der hier beginnenden Entwickelung, wiederholt wird: er muss also doch dem Apostel als der Inhalt derselben gegolten haben. Um so auffälliger, dass der Begriff πνεῦμα in der eigentlichen Erörterung zwar nicht fehlt, aber doch nur im Anfang derselben vorkommt, nachher aber ganz zurücktritt. Ueberblicken wir, um diese beiden Thatsachen vereinigen zu können, vorläufig das Folgende. Es ergiebt sich schon dem ersten Blick, dass die beiden Theile, welche wir bisher in jedem Abschnitt des Briefes gefunden haben, auch hier wiederkehren: V. 1—6 handelt von dem Verhältniss zum Herrn, V. 7—12 von dem zum Nächsten; V. 13—16 giebt dann ein allerdings nach

einer Seite hin ergänzendes Resume, genauer das Facit aus den beiden besprochnen Grössen. In der Natur eines solchen resumierenden Facits liegt es, dass die Gedanken, welche resumiert werden, auf den kürzesten Ausdruck gebracht werden; an ihm werden wir also den Inhalt der beiden vorangegangenen Theile am leichtesten erkennen können. Der erste wird darin zusammengefasst, dass Gott seinen Sohn gesandt habe und das Bekenntniss zu dieser göttlichen That die Gemeinschaft mit Gott verbürge; der zweite dahin, dass Gott die Liebe sei, und wer Liebe habe, wiederum die Gemeinschaft mit ihm besitze. Also die Gemeinschaft mit Gott und das Bewusstsein darum —, denn auf das *γιγνώσκειν ὅτι μένει ἐν ὑμῖν* kommt es ja nach unserem Verse dem Apostel an —, beruht auf der Anerkennung und Aneignung einer göttlichen That und des göttlichen Liebeswesens. Wo Anerkennung der Gottesthat der Menschwerdung Christi ist, da aber, so führt V. 1—6 aus, ist sie vom heiligen Geist gewirkt, ebenso wo Liebe zu den Brüdern ist, da ist sie nach V. 7—12 aus der göttlichen Liebe geflossen, also doch auch durch den heiligen Geist gewirkt. Demnach ist der Beweis des Apostels im Allgemeinen der: wo Bekenntniss zu dem menschgewordenen Gottessohn ist, ist es vom heiligen Geist gewirkt; wo Liebe ist, ist sie Ausfluss göttlicher, vorangehender Liebe, mithin auch gottgewirkt: wer also jenes Bekenntniss und diese Liebe hat, ist in Gemeinschaft mit Gott, hat den heiligen Geist, der ja alle Wirkungen Gottes auf den Menschen vermittelt. Damit ist denn aber auch die 2, 28 f. gestellte Thesis bewiesen. Nach Cap. 3, 3 verlangt der Apostel, dass unser *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* hervorgehe aus dem Beispiel Christi, des menschgewordenen (3, 5 *ἐφανερώθη*), jetzt erhöhten (3, 2) Gottessohnes. Wo aber die Anerkenntniss dieses Gottessohnes ist, da ist sie vom Geist gewirkt (4, 1—6), wenn wir also in jener Anerkenntniss und getrieben durch sie die Gerechtigkeit thun, so ist damit für uns der Beweis geführt, dass wir in Gott sind und Gott in uns. Ebenso zeigt die Bruderliebe, weil sie nur Ausfluss göttlicher Liebe sein kann (4, 7—12), wo sie sich im Werke als wahrhaftig erweist (3, 11—18), dass wir aus Gott sind, Cap. 3 und 4 zusammen also enthalten in der That den vollkräftigen Beweis für 2, 28—29 und verhalten sich im Einzelnen in der That so, wie wir es schon oben erkannten, dass Cap. 3 die Nothwendigkeit der That nachweist,

Cap. 4 die Sicherheit des auf sie gebauten Beweises darthut. Die Erklärung des Einzelnen muss diess des Genaueren erhärten.

Cap. 4. V. 1. Die ersten 6 Verse des vierten Capitels geben den Nachweis, dass das Bekenntniss zu dem menschgewordenen Gottessohn Zeugniss ablege für die Wirksamkeit des heiligen Geistes in uns. Dieser Nachweis wird so geführt, dass dem heiligen Geist, der für Christum zeugt, der Geist der Welt und des Antichristen gegenüber gestellt wird, der dies Zeugniss nicht nur schuldig bleibt, sondern sogar die umgekehrte Lüge verbreitet. Es ist also ein Beweis *e contrario.* Die Ermahnung des ersten Verses ist also dem Apostel nicht die Hauptsache, sondern der Haupton liegt erst auf V. 2 b: *πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ κτλ. ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν.* Der heilige Geist freilich ist das sichere Merkmal der Gotteskindschaft, aber es giebt mehrere Geister; daher thut eine Prüfung nöthig, ein Massstab muss gefunden werden, um den heiligen Geist von Lügengeistern zu unterscheiden. Wesentlich giebt es nun allerdings nur zwei *πνεύματα,* das Gottes und das der Finsterniss; aber da jedes von ihnen sich in den einzelnen Menschen verschieden gestaltet, so entsteht eine eben so grosse Menge von Geistern als es Individuen giebt, sie alle zerfallen aber in zwei Classen, je nachdem sie die Signatur des göttlichen oder antichristischen Geistes an sich tragen. Die Nothwendigkeit einer solchen Prüfung begründet nun der Apostel damit (*ὅτι*), dass Lügengeister nicht nur möglich sind, sondern auch factisch in grosser Zahl vorhanden. Die *ψευδοπροφῆται* sind nicht hier allein sondern überall, wo sie im N. T. vorkommen, mit dem Antichrist aufs Innigste verbunden, und auch als das Kennzeichen jener wird hier und überall dasselbe angeführt, nämlich die Leugnung der Sendung Christi. Matth. 24 und Par. sind die *ψευδόχριστοι* mit den Pseudopropheten zusammen genannt; jene sind falsche Christi, diese geben ihnen Zeugniss, als wären sie die rechten Christi. Act. 13, 6 bekundet sich Bar Jehu dadurch als falscher Prophet, dass er der paulinischen Predigt von Christo sich entgegengestellt. 2. Petr. 2, 2 wird als Kennzeichen der Pseudopropheten angegeben, dass sie *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνοῦνται,* und in der Apokalypse ist es der Pseudoprophet, welcher durch Wunderzeichen die Menschen dem Thiere zuführt, d. h. zum Abfalle von Christo verführt. Allüberall also der Zusammenhang mit dem Antichristenthum. Doch ist nicht zu übersehen, dass der

Name Pseudoprophet bei Johannes umfassender ist als bei den Synoptikern. Da nämlich jener unter ἀντίχριστος etwas Allgemeineres versteht als diese unter ψευδόχριστος, nämlich nicht nur die, welche sich selbst für Christus ausgeben, sondern alle, die ihm feind sind, zur Heeresfolge des Erz-Antichristen gehören, so sind auch die Pseudopropheten ihm nicht nur die, welche einem falschen Christus Zeugniss geben, sondern alle, welche dem rechten nicht die Ehre geben. So kommt es, dass bei den Synoptikern die falschen Propheten nur Diener und Gehilfen der Antichristen sind, bei Johannes selbst als Antichristen erscheinen. Nicht zufällig ist ferner, dass hier ψευδοπροφῆται steht, nicht ψευδοδιδάσκαλοι. In ersterem Wort tritt nämlich die Abhängigkeit von einem höheren, den Menschen beseelenden Geist hervor, welches Merkmal dem letzteren fehlt. Da nun in unserer Stelle es sich gerade um diess den Menschen beseelende höhere Princip handelt, so passt jenes, nicht dieses Wort. Und diese Lügenpropheten εἰς τὸν κόσμον ἐξεληλύθασιν. Zwiefach können die Worte verstanden werden: entweder fasst man das ἐξεληλύθ. hier wie das ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον 2, 19 von der Abkunft der Irrlehrer aus dem Schoss der Gemeinde, dann ist κόσμος die Welt als Feindin der Kirche; oder man nimmt das ἐξεληλυθέναι ganz allgemein von dem *prodire* ohne das ἐξ auf den Mutterschoss der Gemeinde zu beziehen und dann ist κόσμος die Welt im allgemeinsten Sinne, der Schauplatz ihrer Wirksamkeit. Für Letzteres spricht nicht nur, dass jenes ἐξ ἡμῶν in V. 19 hier weder steht noch ein Zusammenhang auf seine Ergänzung hinweist, sondern auch noch schlagendere Gründe. Der Satz nämlich, dass viele Irrlehrer von der Gemeinde ausgehend zur Welt übergegangen sind, dem Reich der Finsterniss sich angeschlossen haben: — dieser Satz ist gar keine Begründung für die Forderung δοκιμάζειν τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν. Solche Irrlehrer brauchen nicht mehr geprüft zu werden, die sind eben kraft ihrer Scheidung von der Gemeinde offenbar geworden. War es eine offen vorliegende Thatsache, und das setzt das begründende ὅτι doch voraus, dass sie in den widergöttlichen κόσμος eingetreten sind, dann lag in dieser Thatsache nicht ein Antrieb zum δοκιμάζειν sondern sie war schon die Vollziehung der δοκιμασία. So nehmen wir also κόσμος im weiteren Sinne als den Schauplatz der Wirksamkeit dieser Lügner, ἐξέρχεσθαι als ihr Auftreten. Dass fac-

tisch sie aus dem Schoss der Christengemeinde hervorgiengen, ist hiermit nicht geleugnet, nur dass es hier nicht ausgesagt ist; im Gegentheil ist jenes anzunehmen, da wir die Pseudopropheten hier mit dem Antichristen des zweiten Kapitels zu identificieren haben (vergl. namentlich 4, 3). Will man für das *ἐξέρχεσθαι* durchaus eine Beziehung, so ist an das Reich der Finsterniss als Ganzes zu denken, aus dem sie stammen, und in das sie als ihren *ἴδιος τόπος* seiner Zeit zurückgestossen werden.

Die Prüfung der Geister, welche das eben besprochene Dasein der Lügenpropheten dringend nöthig macht, sollen alle Christen vollziehen, denn die Ermahnung ergeht ja an die ganze Gemeinde. Zwar gab es nach Kor. 12, 10 ein eigenes *χάρισμα τῆς διακρίσεως πνευμάτων,* das sich zum Charisma der Propheten verhielt wie die *ἑρμηνεία* zum *γλώσσαις λαλεῖν;* aber da jedes Charisma potentiell jedem Christen eigen ist, so kann der Apostel nichts desto weniger jene Prüfung von allen verlangen. Schon in der Voraussetzung, dass Alle den heiligen Geist haben, liegt die Möglichkeit jeden entgegengesetzten Geist zu erkennen.

Den Massstab der Beurtheilung nennt und empfiehlt (denn *γινώσκετε* ist imperativisch zu fassen; dass sonst so oft das indicativische *γινώσκομεν* vorkommt, kann kein Moment für die Beurtheilung der zweiten Person hier sein) Johannes in V. 2. Die wenigen Worte wollen um so genauer gefasst sein, je grösser ihr Inhalt: die Entscheidung über Andere, ja über meine Stellung zu Gott. Ein *ὁμολογεῖν* wird gefordert: nicht um die *πίστις* handelt es sich, denn sie ist ein Act meines innersten, geheimsten Lebens; keinem Anderen sichtbar, mir selbst oft unbewusster, oft bewusster, daher gewiss kein Kennzeichen für Menschenurtheil. Sie muss sich zeigen, bewähren —, das wohl in der That (Kap. 3), aber diese That will nach ihrem Motiv beurtheilt sein und diess Urtheil bemisst sich nach dem Bekenntniss, das ich über meine Motive ablege. Aber so ist nicht das Bekennen an sich hier als Masstab angegeben, etwa im Gegensatz der Bekenntnisscheu, sondern auf dem Inhalt, dem Object des Bekenntnisses ruht der Ton. Im Allgemeinen erhellt nun schon aus der Vergleichung von V. 3, in dem nach richtiger Lesart der ganze Inhalt des Bekenntnisses in das eine Wort *Ἰησοῦς* zusammengefasst wird, dass es sich um die geschichtliche Person Jesu von Nazareth handelt. Aber inwiefern,

das ist die nähere Frage, soll sie der Inhalt meines Bekenntnisses sein? Was soll ich von ihr bekennen? Und da wollen zuerst die Worte richtig grammatisch geordnet werden. Es kommt auf die grammatische Stellung des Wortes *Χριστὸν* an. Ist das mit *Ἰησοῦν* unmittelbar zu verbinden, so dass Jesus Christus die Bezeichnung der Person ist, von welcher etwas — nämlich das *ἐληλυθέναι ἐν σαρκὶ* — bekannt werden soll, oder ist es zum Attribut zu ziehen, so dass Jesus ich bekennen soll als den Christ und zwar den im Fleisch erschienenen? Im ersteren Falle setzt der Apostel voraus, dass Jesus der Christ ist, nur dahin geht seine Forderung, dass ich von diesem Jesus Christus die Fleischwerdung aussage; im andern Fall ist nur Voraussetzung, dass es sich um ein Bekenntniss zu Jesu handelt, die Forderung ist, dass ich von ihm die Messianität und die Fleischwerdung aussage. Es ist das nicht eine ganz irrelevante Frage, nicht eine Wortklauberei. Im ersteren Falle nämlich richtet sich das geforderte Bekenntniss gegen den Doketismus: dieser erkennt Jesum als den Christ, als den Gottgesandten, als den *ἄνωθεν ἐρχόμενον* an, aber nicht als real Mensch, Fleisch geworden; im zweiten Fall richtet es sich gegen den Ebjonitismus, welcher Jesum nicht als den fleischgewordenen Christus anerkennen, seine höhere Natur leugnen will. Denn das ist klar, dass *Χριστὸς* hier nicht Jesum als den verheissenen Messias der Juden bezeichnen will sondern die höhere, göttliche Natur Jesu. Jenes ist zwar in allen den Stellen des Evangeliums der Fall, wo von Juden oder Juden gegenüber Jesus als der Christ bezeichnet wird. Aber schon wo *Ἰησοῦς Χριστὸς* als Eigenname gebraucht wird, soll jenes die menschliche, dieses die göttliche Natur desselben aussagen und in einer Reihe von Stellen ist *Χριστὸς* geradezu Wechselbegriff von *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*. So Ev. 1, 17, wo V. 18 die Worte *ὁ μονογενὴς υἱὸς κτλ.* den Inhalt des *Χριστὸς* bezeichnen; so Ev. 3, 28, denn V. 31 geben die Worte *ὁ ἐκ τοῦ εὐρανοῦ ἐρχόμενος* den Inhalt des Namens an. In unserem Briefe ist diese Bedeutung in allen Stellen, wo *Χριστὸς* sich findet, festzuhalten: 1, 5 ist sie klar aus dem Zusatz, dass Jesus Christus als Sohn Gottes in Betracht komme; 2, 22 wird die Leugnung Jesu als des Christ näher bestimmt durch die Worte V. 23: *ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱόν;* im zweiten Briefe V. 9 ist gleichfalls durch den Schluss des Verses dieser Inhalt des Namens belegt. Und was unsere Stelle endlich betrifft,

lässt es sich aufs Stringenteste beweisen, dass Christus Wechselbegriff von Sohn Gottes ist. Erstens nämlich ist die Summe christlicher Lehre, welche der Apostel hier giebt, augenscheinlich identisch mit der, welche er Ev. 1, 14 ausspricht: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, also wird Χριστὸς hier dem Begriff λόγος dort entsprechen. Zweitens fasst in dem Resume unsres Abschnittes V. 14 der Apostel, was er hier sagt, dahin zusammen: Gott habe seinen Sohn als Heiland der Welt gesandt; also setzt er dort ausdrücklich das Χριστὸς hier gleich υἱὸς τοῦ Θεοῦ; ebenso wenn er V. 15 das Bekenntniss verlangt, dass Jesus Gottes Sohn sei.

Nachdem diese Bedeutung von Christus festgestellt ist, kehren wir zu der eigentlichen Frage zurück: verlangt der Apostel das Bekenntniss, dass der Gottessohn, welcher Jesus anerkannter Massen ist, Fleisch geworden ist, wahrer Mensch, oder dass der Mensch Jesus der Gottessohn ist? Mit anderen Worten: ist die Gottheit Jesu das Anerkannte, die Menschheit im vollen Umfang das Bezweifelte, resp. das Geleugnete, oder umgekehrt? Endlich in grammatischen *terminis:* gehört Χριστὸν zum Object oder zum Attribut? Für Ersteres kann geltend gemacht werden, dass die Zusammenstellung Ἰησοῦς Χριστὸς so häufig ist, dass, wenn der Apostel beide Worte geschieden haben wollte, er das hätte durch die Stellung andeuten müssen, was hier so leicht war, indem er nur Ἰησοῦν hätte vor ὁμολογεῖν zu stellen brauchen. Nichts desto weniger müssen wir uns für die Trennung des Χριστὸν von Ἰησοῦν entscheiden. Denn es zeigt das Resume V. 14 und namentlich V. 15, dass es dem Apostel hier in erster Linie um die Anerkennung Jesu als des Gottessohnes zu thun ist, indem er das hier geforderte Bekenntniss dahin recapituliert, dass Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Ist nun, wie wir gesehen haben, Χριστὸς hier äquipollent mit υἱὸς τοῦ Θεοῦ dort, so wird es nicht zum Subjectssondern zum Prädicatsbegriff des verlangten Bekenntnisses gehören können. Die Frage also, welche zur δοκιμασία πνευμάτων führen soll, ist die alte: wie dünket euch um Jesu? die richtige Antwort darauf ist das Bekenntniss seiner Gottmenschheit, diess aber so, dass dem Johannes hier der Ton auf der Gottheit ruht, während die Menschheit Jesu hier wieim ganzen Bereich des N. T. als selbstverständlich behandelt wird. Weil jenes der Apostel hervorhebt, sagt er nicht, dass der Christ Fleisch gewesen sei sondern ins

Fleisch gekommen. Von der Geburt als dem physischen Eintritt in die Welt sagt Johannes das *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* und Aehnliches nie aus, es ist vielmehr stets bei ihm das Kommen in Folge höherer göttlicher Causalität. Alle drei johanneischen Schriften bewegen sich eigentlich um das Kommen Jesu als ein Kommen vom Himmel. *Ἦν ἐρχόμενον τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν* ist die Botschaft des Evangelii, nämlich vom Vater auf die Welt; sein Kommen vom Vater, zu dem er zurückkehrt, als Paraklet, verheisst der Herr den Jüngern; um das *ναὶ ἔρχου Κύριε Ἰησοῦ*, sein schliessliches Kommen vom Himmel, dreht sich die gesammte Apokalypse. Demnach will der Apostel hier nicht in erster Linie aussagen, dass der Gottessohn auch wahrer Mensch sei —, das folgt nur aus den Worten —, sondern durch das *ἔρχεσθαι* weist er darauf hin, dass der Mensch Jesus doch Gottes Sohn sei, in diese Menschheit vom Himmel her, also als der ewige Logos eingetreten sei.

Als *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* sollen wir uns Christum denken. Der Ausdruck besagt etwas Anderes als *εἰς σάρκα* und mehr als *εἰς τὸν κόσμον*. Etwas Anderes als *εἰς σάρκα*, denn diess würde nur heissen, dass er in die Sphäre der *σάρξ*, der von Sünde und Schuld inficierten Menschheit herabgestiegen sei, inwieweit er persönlich *σάρξ* geworden, wäre nicht ausgedrückt; und etwas Höheres als *εἰς τὸν κόσμον*, denn wir haben schon zu 2, 16 gesehen, dass *κόσμος* ein viel weiterer Begriff als *σάρξ* ist: alle widergöttlichen Potenzen, die im *κόσμος* sich befinden, sind in der *σάρξ*, in der menschlichen, unter die Sünde verkauften Natur wie in einen Brennpunkt zusammengezogen. *Σάρξ* heisst die menschliche Natur nicht an sich, auch nicht nach der Leiblichkeit ausschliesslich, sondern insofern sich die Sünde in ihr abgelagert hat. Die Sünde stammt zwar nicht aus dem *σῶμα* des Menschen, aber alles, was der Mensch ist und thut, schafft sich sein Organ im Leibe, macht den Leib zu seinem Organ. So nimmt nicht nur an der in Folge der Sünde eintretenden Auflösung des menschlichen Wesensbestandes der Menschenleib Theil, indem Krankheit, Leiden, Tod ihn treffen, sondern auch jede sündliche psychische Erregung bestimmt die leibliche Natur des Menschen, indem in Folge derselben der Leib zum Dienst der Sünde geschickt, in demselben Mass aber zum Dienst der Gerechtigkeit ungeschickt wird. So können wir zwar nicht sagen, dass das Fleisch, d. h. der von der Sünde inficierte

Leib, selbst Sünde sei, denn böse kann nur etwas psychisches sein, wohl aber ist es durch und durch von den Folgen der Sünde betroffen. So wenig die Natur böse ist, wohl aber der göttlichen Schöpferabsicht durchaus nicht mehr entspricht, nicht mehr Träger und Organ reiner, göttlicher Gedanken geblieben ist: so auch der Leib des Menschen. Und diese so verderbte Leiblichkeit ist die σάρξ, in der Christus erscheinen musste, wollte und sollte er anders σωτὴρ τοῦ κόσμου (V. 14) sein. Er musste so erscheinen als Versöhner, er musste es als Erlöser. Jenes, denn indem er die σάρξ an sich nahm, hat er alle Folgen der Sünde getragen; auch sein Leib war kein adäquates und homogenes Organ seines Geistes, wie es Paulus in dem Ausdruck seiner ἀσθένεια aussagt (2. Kor. 13), er hat das Weh, das die Sünde über das menschliche Leben ausgegossen hat, nach allen Seiten durchgekostet. Aber eben dadurch hat er uns von der σάρξ erlöst: denn indem kraft der ihm innewohnenden Geistesmacht er die σάρξ, d. h. die von der Sünde deteriorierte und gebundene Leiblichkeit, allmählich überwand, beseligte, verklärte, ist daraus ein σῶμα τῆς δόξης, ein σῶμα πνευματικὸν geworden, das will sagen ein Leib, der absolut vollkommenes Organ des Geistes ist, und hierdurch hat er uns den Weg gebahnt auch unsererseits diesen Verklärungsprocess mit unserer σάρξ vorzunehmen. Wer sich nun zu diesem im Fleisch erschienenen Gottessohn bekennt, der legt dadurch Zeugniss ab, dass er das πνεῦμα τῆς ἀληθείας hat, denn niemand kann Jesum einen Herrn heissen ohne durch diesen Geist; bei dem ist also auch das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην der durch Christi Geist, nach seinem Vorbild gewirkte Verklärungsprocess des Fleisches. Dessen Werke sind also die volle Bürgschaft seiner Gotteskindschaft, wie diess der Apostel hier erhärten will. So schliesst sich dieser Abschnitt mit dem Vorigen zu einem Ganzen zusammen: das hier geforderte Bekenntniss allein ist noch kein unbedingtes Merkmal meines Gnadenstandes, denn es beweist wohl, dass der heilige Geist in mir arbeitet, nicht aber dass ich mein ganzes Personleben ihm auch unterstellt habe; und wiederum das Cap. 3 geforderte Zeugniss der Werke wird nur dann kräftig sein, wenn gewiss ist, dass diese Werke das rechte Princip haben, nämlich den heiligen Geist. Beide Momente zusammengenommen aber ergeben eine unangreifbare Sicherheit.

V. 3. Diesem wahren πνεῦμα stellt der Apostel nun das falsche

gegenüber: dem Geiste Christi den des Antichristen. Aber zunächst ist die Lesart festzustellen. Dass das Object der Leugnung hier einfach mit τὸν Ἰησοῦν bezeichnet wird, das Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα der Recepta ein Zusatz ist, ist allgemein zugestanden. Wenn nun die richtige Lesart ist: πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, so ist das so zu erklären, dass der Apostel mit dem Namen Jesu den Inhalt verbindet, welchen er im vorigen Verse angegeben hat. Und in der That ist ja ein Bekennen Jesu unmöglich ohne diesen Inhalt: wenn ich ihn nicht für den Gottessohn halte, so kann ich von ihm reden, ihn kennen, aber zu bekennen habe ich dann nichts mehr. Einen Menschen bekennen ist ein Unding. Aber ob die oben gegebene Lesart wirklich die genuine ist, erscheint mir zweifelhaft. Die alte Lesart πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν erscheint mir grösserer Beachtung werth, als sie meist findet. Dass sie in der That vom Sokrates als eine alte aufgeführt wird, ist unzweifelhaft. Es heissen die betreffenden Worte: (*Nestorius*) ἠγνόησεν ὅτι ἐν τῇ καθολικῇ Ἰωάννου ἐγέγραπτο ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις, ὅτι πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν. Ταύτην γὰρ τὴν διάνοιαν ἐκ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα κτλ. (*hist. eccl.* 7, 32). Düsterdieck hat gemeint, aus den Worten folge gar nicht, dass der Vers so gelautet habe, wie Nestorius anführt, vielmehr zeige der Ausdruck περιεῖλον τὴν διάνοιαν, dass er nur den Sinn des Textes angeben wolle. Aber mit Unrecht. Es lässt sich gar nicht absehen, wozu die Erwähnung der παλαιὰ ἀντίγραφα dienen soll, wenn nicht in ihnen etwas Anderes stand als in den von Nestorianern gebrauchten Texten. Wenn die Häretiker nur durch exegetische Deutung den Sinn der Stelle sich bequem machten, so war ja gar nichts durch Hinweis auf die alten Handschriften zu gewinnen. Und das Wort διάνοια kommt auch so zu seinem vollen Rechte. Indem die Ketzer die Worte änderten, haben sie nach Meinung des Sokrates eben auch den Sinn geändert. Dass also nach Sokrates die Lesart ὃ λύει die ursprüngliche ist, kann nicht geleugnet werden. Im Uebrigen freilich wollen die Worte nicht gepresst werden; trotz des doppelten τὰ παλαιὰ ἀντίγραφα darf man nicht glauben, dass alle Handschriften von Sokrates verglichen und als Zeugen für seine Lesart befunden sind. Ferner ist zu bemerken, dass zur Zeit des Kirchenvaters selbst die Handschrift λύει nicht

mehr gewöhnlich war, da er dem Nestorius gegenüber die alte Lesart als eine Neuigkeit gewissermassen geltend macht: *ἠγνόησεν*. An sich würde nun das Zeugniss des Sokrates für eine Lesart, die sich in keiner Handschrift mehr findet, nicht von grossem Belang sein, aber es kommen andere Zeugen hinzu. Dazu rechnen wir zunächst Tertullian. Zwar das Citat *de carne* Christi Cap. 24 (*certe qui negat Christum in carne venisse, hic antichristus est*) scheint auf den ersten Blick für die *rec.* zu sprechen. Aber es scheint nur so: denn wir haben hier keinenfalls ein genaues Citat unsres Verses sondern eine Verschmelzung desselben mit einem Theile des vorigen; der Begriff des *in carne venire* war dem Tertullian ja die Hauptsache, der musste also hergezogen werden, ob in seinem Exemplar *μὴ ὁμολογεῖ* oder *λύει* stand. Diese Stelle beweist also nach keiner Seite etwas. Anders steht es mit dem Citat *adv.* Marc. 5, 16. Tertullian wirft die Frage auf, wer 2. Thess. 2, 3—4 von Paulus gemeint sei, und antwortet: *secundum nos quidem antichristus, . . . ut docet Joannes apostolus, qui iam antichristos dicit processisse in mundum praecursores antichristi spiritus, negantes Christum in carne venisse et solventes Jesum, scilicet in Deo creatore.* Mit diesen Worten giebt er einen Auszug aus den drei ersten Versen unsres Capitels, das *processisse in mundum* bezieht sich auf den ersten Vers, das *in carne venisse* auf den zweiten, das *solventes* auf den dritten. Da der zweite Vers als Kennzeichen des heiligen Geistes das *ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* angiebt, so gebraucht er den Vers umgekehrt; der Antichrist leugnet diess. Auch der Wechsel von Christus im zweiten, Jesus im dritten Gliede weist darauf hin, dass jenes der zweite, diess der dritte Vers sein soll. Es hat also Tertullian nicht, wie gemeint ist, beide Lesarten des dritten Verses vor Augen gehabt, sondern nur die eine *ὃ λύει* und das Vorangehende stammt aus dem zweiten Verse. Auch ist das *solventes Jesum* nicht als glossierender Zusatz Tertullians zu betrachten, denn der Satzbau: *dicit processisse negantes et solventes* weist augenscheinlich darauf hin, dass auch die letzten Worte zum Citat gehören; erst in dem dann folgenden scilicet folgt die Glosse des Auslegers. Nimmt man hierzu das Citat *adv. Psych. 1: quod Jesum Christum solvant,* ferner dass Irenäus, etwas früher als Tertullian, auch diese Lesart hat, (*adv. haer.* 3, 18), so lässt sich

an dem Dasein derselben gar nicht zweifeln und wir brauchen nicht auf Leo und Augustin genauer einzugehen, welcher Letztere ebenfalls nicht beide Lesarten vereinigt, indem er sagt: *solvit Jesum et negat in carne venisse*, vielmehr den Inhalt des schwierigen, allein unverständlichen *solvere* durch den aus dem zweiten Verse geschöpften Zusatz klar macht. Sollte das *solvere* nicht auf Lesart beruhen, sondern als blosses Interpretament zu verstehen sein, so würde es schwerlich vor, sondern nach dem *negare* stehn. Gegen die Ursprünglichkeit dieser Lesart, deren Vorhandensein nach dem Gesagten nicht bestritten werden kann, scheint nun das älteste Citat unsres Briefes und unsrer Stelle zu sprechen bei Polykarp Phil. 7: *πᾶς ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν.* Aber bei näherer Erwägung spricht auch diess Citat nicht gegen das Dasein des *ὃ λύει*, was von entscheidender Bedeutung wäre, da Polykarp jedenfalls älter ist, als die *παλαιὰ ἀντίγραφα* des Sokrates gewesen sein werden. Wir haben hier ja keinenfalls eine wörtliche Citation, sondern eine Sinnangabe: es ist ja kaum ein Wort des dritten Verses genau in dem angeführten Satze wiedergegeben. Und der Grund ist derselbe wie oben bei Augustin u. A.: der Ausdruck *λύειν τὸν Ἰησοῦν* ist zu schwierig, um für sich allein den Gedanken klar zu machen. So ist es mir denn in der That wahrscheinlich, dass die in Rede stehende Lesart die ursprüngliche gewesen ist und sich nur sehr früh verloren hat: wie? ist natürlich nicht genau anzugeben, vielleicht auf Grund einer erklärenden Glosse. Jedenfalls muss in den Handschriften des Morgenlandes zur Zeit der nestorianischen Streitigkeiten die Lesart der katholischen Handschriften im Ganzen schon so gewesen sein wie heute, denn man hätte sonst gewiss nicht unterlassen, den Häretikern diese Fälschung der Schrift persönlich in die Schuhe zu schieben. Auch nach inneren Gründen scheint mir die Lesart *ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν* empfehlenswerth. Der Ausdruck *μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν* hat für mein Gefühl immer etwas Hartes, man erwartet unwillkürlich eine attributive Bestimmung zu dem Object; dagegen ist *λύειν τὸν Ἰησοῦν* ein aus dem Vorigen ebenso verständlicher als prägnanter Ausdruck: es bedeutet, die beiden Seiten der Natur Jesu, die in den Worten *χριστὸν ἐληλυθότα ἐν σαρκὶ* verknüpft waren, von einander reissen, was zunächst nach dem zu V. 2 Erörterten auf die Leugnung der Gottheit Christi sich bezieht. Auch

entspricht es mehr der Weise des Johannes die Antithesen nicht bloss contradictorisch zu bilden: ὁμολογεῖν und μὴ ὁμολογεῖν, sondern im zweiten Gliede etwas Positives zu setzen.

Die zweite Hälfte des Verses sagt nun aus, dass eine solche Leugnung der Gottmenschheit nicht nur das Kennzeichen ist, dass man nicht aus Gott ist, sondern positiven Antichristenthums. Für den Sinn ist es ziemlich gleichgültig, ob man bei den Neutris τοῦτο und τὸ τοῦ ἀντιχρίστου jedesmal πνεῦμα ergänzt oder als Inhalt des τοῦτο nimmt τὸ μὴ ὁμολογεῖν resp. λύειν und τὸ τοῦ ἀντιχρίστου übersetzt: das Wesen, das Eigenthümliche des Antichristen. Grammatisch ist beides möglich, näher aber liegt wohl Ersteres. Der Antichrist, von dem ihr gehört habt, dass er als die höchste, schrecklichste Verirrung, die bitterste Feindschaft gegen den Herrn Jesum auftreten werde, der offenbart sich in dieser Leugnung der gottmenschlichen Natur Jesu. Er, der einst kommen soll, ist schon jetzt in der Welt: zukünftig ist er als schliessliche, vollendetste, persönliche Erscheinung des Princips, gegenwärtig in diesen ersten Anfängen des Princips.

V. 4-6. Aus diesem verschiedenen Princip, von welchem die Christen und die Antichristen beseelt sind, ergiebt sich nun das Verhältniss beider zur Welt: diese stehen in guter Freundschaft mit der Welt: ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει, jene sind im Kampf mit der Welt und zwar in einem siegreichen Kampf. Von dem Princip sieht der Apostel nun auf die Wirkungen desselben und schliesst so selbst seine Auseinandersetzung über das im Christen wirkende πνεῦμα zusammen mit der über das Thun des Christen, welche er im dritten Capitel gegeben hat. Denn νικᾶν τὸν κόσμον und ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην sind Wechselbegriffe. Schon im zweiten Capitel trat das ἀγαπᾶν τὸν κόσμον dem περιπατεῖν ἐν τῷ φωτὶ gegenüber, im dritten ist als Werk Christi, als sein ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην hingestellt, dass er den Teufel besiegt habe: so wird das Thun seiner Glieder darin bestehn, dass wie ihr Haupt das des finstern Reiches, so sie die Glieder des Reiches der Finsterniss, in Summa den κόσμος besiegen. Es giebt hienieden kein bloss positives Bauen, kein blosses Zerstören: jedes Thun des Guten ist bauend und zerstörend zumal. Für diese correlative Stellung des νικᾶν τὸν κόσμον und ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην vergl. man noch besonders 5, 3—4, wo das ἐντολὰς θεοῦ τηρεῖν und τὸν κόσμον νικᾶν gleichgeltende Begriffe sind. Was in unserem

Abschnitt über die Prüfung der Geister und das Verhältniss des christlichen und antichristlichen Geistes gesagt wird, ist demnach nur das Mittel der Darstellung, nicht der Zweck des Apostels: dieser ist allein, das Kennzeichen des heiligen Geistes als die Triebkraft alles rechten Thuns darzustellen. Dass die Prüfung der Geister nur ein Mittel der Darstellung war, erhellt gleich aus dem Anfang des vierten Verses. Denn derselbe spricht es als Thatsache aus, deren Wirklichkeit einfach vorausgesetzt wird, dass die Leser den heiligen Geist haben und also aus Gott sind; diess ist der Hauptsatz des Apostels, zu dem das Vorige hinführen sollte. Damit aber ist der Sieg über die Widerchristen ebenfalls ausgesagt. Der Sieg ist vollendet (Perfectum), denn indem die Gemeinde von aller falschen Lehre sich abwendend, das im Vorigen angegebene gute Bekenntniss ablegt, hat sie diesen Sieg schon vollzogen, das Antichristenthum überwunden, aber freilich nicht sie in eigener Kraft sondern eben der in ihr waltende heilige Geist. Die Zurückführung alles menschlichen Thuns auf ein göttliches Wirken ist ja unserem Abschnitt eigenthümlich. *Ὁ ἐν ἡμῖν* ist der Gott, der uns seinen Geist gegeben und damit aus sich geboren hat. *Ὁ ἐν τῷ κόσμῳ* ist derselbe, der sonst der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (Ev. 12, 31) heisst. Der Fürst der Welt hat in den Pseudopropheten sein Werk, denn — so V. 5 — diese gehören zur Welt, dem von sündigen Mächten durchwirkten und durchwalteten Reiche der Finsterniss und darum erkennt die Welt sie als Fleisch von ihrem Fleisch an und hört sie. *Ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσι:* d. h. alle ihre Worte werden getragen und hervorgebracht von dem in der Welt herrschenden Geiste und klingen daher den Weltkindern bekannt und verwandt. Vergl. Ev. 15, 19: *εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει.* Natürlich muss auch das Umgekehrte stattfinden (V. 6): wir, die wir von Gott sind, müssen von dem verstanden werden, der selbst Göttliches kennt. Die Pronomina beziehen sich nach dem Zusammenhange nicht auf die Apostel allein sondern auf die ganze Christenheit, denn sie können unmöglich ein andres Subject haben als das *γινώσκομεν* in der zweiten Hälfte des Verses, und dass diess sich auf alle Christen bezieht, ist am Tage. Das *ὁμολογεῖν* V. 2 bezog sich ja nicht auf Einzelne sondern auf Alle, die zur Gemeinde gehören wollen: sie alle legen

Zeugniss ab und sie alle verstehen es, wo immer solch Zeugniss abgelegt wird; jeder ist zugleich Sprecher und Hörer.

Das zweite Kolon macht den Schluss der Auseinandersetzung. Hieran können wir den Geist der Wahrheit und des Irrthums erkennen. Aber was ist mit ἐκ τούτου gemeint? Der Inhalt der ganzen sechs Verse oder nur das letzte, das ἀκούειν von Seiten der Welt oder der Gotteskinder? Jedenfalls das Erstere, vor Allem das Bekenntniss zu dem Gottmenschen, denn die drei letzten Verse haben ja nur die Wirkung angegeben, die solch Bekenntniss hat: Feindschaft der Welt, Freundschaft der Gotteskinder, mit anderem Wort Einreihung in den ganzen Organismus des Gottesreiches.

V. 7. Als das Princip des göttlichen Lebens im Menschen hat Johannes bisher das Bekenntniss zu dem Fleisch gewordenen Gottessohn dargestellt: also nicht etwas, das in uns ist, sondern etwas, das Gott gethan hat für uns, ist seine Grundlage. Ebenso liegt, das ist der Inhalt von V. 7 bis 12, der Grund unsrer Liebe zu den Brüdern nicht in uns sondern sie ist nur ein Nachhall der göttlichen Liebe zu uns, wiederum also von etwas an uns Geschehenem. Wenn er also mit dem ermahnenden ἀγαπῶμεν ἀλλήλους beginnt, so ist das wieder nur die einleitende Form, der Uebergang; das Wesen des Abschnitts ist keine Ermahnung sondern, so zu sagen, eine Physiologie der Liebe. Lieben sollen wir, denn ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι: sie hat ihre Heimath, ihren ursprünglichen Wohnsitz in Gott; wo also Liebe ist, da ist sie etwas von Gott kommendes. Und daher ist auch, wer liebt, von Gott geboren, hat Theil am göttlichen Wesen, Gott hat sich ihm offenbart, und er kennt nun andrerseits Gott. Γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ und γινώσκειν τὸν Θεὸν verhält sich also wie Grund zur Wirkung, Gabe und Aneignung der Gabe. Wir haben auch hier wieder denselben Grundsatz, der 3, 2 recht klar hervortrat, dass alles Erkennen eine geistige Aehnlichkeit mit dem Erkannten voraussetzt, alle Erkenntniss des Göttlichen auf einem Haben des Göttlichen beruht. Ist in dieser Weise das Erkennen Gottes eine Folge der göttlichen Geburt, diese aber erkennbar an der Liebe, so folgt, dass der Mangel dieses Kennzeichens schliessen lässt auf mangelnde Erkenntniss Gottes. Es zeigt sich auch hier, wie dem Apostel das γινώσκειν etwas Anderes ist als ein auf blos logischen Kategorien beruhendes Denken. Es ist ja sehr wohl möglich, dass jemand

alle Lehre der Schrift von Gott begreift und in sich aufnimmt ohne Liebe zu haben. Es würde das den Ausspruch des Apostels aber nicht widerlegen. Denn wer alle Pflanzen nach gelehrtem Namen, Classe und Ordnung weiss, ihrer keine aber je gesehen hätte, der kennt die Pflanzen noch lange nicht. Gleicher Weise hat, wer ohne Liebe Gott zu kennen vorgiebt, keine Anschauung, d. h. keine Erfahrung; weil seine Begriffe nur Stücke sind, aus denen er sich eine lebendige Einheit zusammensetzen will, so ist sogar sein Begriff ein falscher, denn Gott ist keine aus Merkmalen zusammengesetzte Grösse. Nur von der Erfahrung, d. h. von der Frömmigkeit aus giebt es ein *γινώσκειν τὸν Θεόν*. Da die Liebe, die hier als Merkmal der göttlichen Geburt aufgestellt wird, reines Gegenbild und blosser Ausfluss der göttlichen Liebe sein soll, so darf man sie nicht auf die Liebe zu den Brüdern beschränken sondern muss sie im weitesten Sinne nehmen.

Als ob es dem Apostel unmöglich wäre einen Gegensatz for- V. 8.
mell genau durchzuführen, benutzt er auch hier die Antithese, die V. 8 gegen V. 7 bildet, zu einer gewaltigen Erweiterung des Gedankens. *Ἡ ἀγάπη ἐκ Θεοῦ ἐστιν*, so hatte er gelehrt, *ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*, lehrt er jetzt. Was heisst das aber? Liebe ist zunächst unter allen Umständen ein Verhältnissbegriff: sie erfordert nothwendig ein liebendes Subject und ein geliebtes Object. Auch in der Selbstliebe behält das seine Wahrheit, denn sie kann nur stattfinden, wenn das Subject sich seiner selbst als Object bewusst geworden ist, sich in sich also differenziiert hat. In der Liebe tritt das Subject aus sich selbst heraus, und zwar geschieht das des Näheren so, dass es sich selbst einem Andern gegenüber aufschliesst, sich selbst mittheilt. Weiter aber liegt im Begriff der Liebe, dass was sie mittheilt, etwas Gutes, ein Gut ist: Mittheilung von etwas Bösem als solchem ist das Gegentheil von Liebe; es ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass ich das Böse irriger Weise als Gutes ansehe. Das als Böses erkannte mittheilen wollen ist satanisch und damit eben das Gegentheil von Liebe. Demnach liegt im Begriff der Liebe ein Doppeltes: einmal als Voraussetzung, dass ich ein Gutes habe, näher, da das Gute, soll es ethisch gedacht werden, nicht ein Accidens sein kann, dass ich gut bin; andrerseits dass ich diess Gute nicht auf mich selbst sondern auf einen Anderen beziehe, die Tendenz habe es mitzutheilen. Wird nun gesagt, dass

Gott nicht nur Liebe hat sondern Liebe ist, so heisst das, er sei ganz Liebe, Liebe und nichts als Liebe, und darin liegt wieder jenes Doppelte, dass er nicht nur Gutes an sich hat, sondern durch und durch gut ist, alle Vollkommenheit hat, und dass er diese seine Vollkommenheit durch und durch, ganz und gar nicht auf sich sondern auf Andere bezieht. Hierdurch ist es möglich, auch das Verhältniss zu bestimmen, welches zwischen der Bestimmung des göttlichen Wesens hier und der 1, 5 gegebenen stattfindet, dass Gott Licht sei. Die in unserer Stelle gegebene Bestimmung setzt nämlich, wie wir gesehen haben, voraus, dass das Gute Wesensbestand Gottes ist, welchen er dann kraft des *ἀγάπη εἶναι* mittheilt. Dieser Wesensbestand ist es, den 1, 5 mit dem Worte *φῶς* bezeichnete. *Φῶς* war uns der Inbegriff aller Vollkommenheiten, das *πλήρωμα* seines Wesens: es ist die Bezeichnung des metaphysischen Seins Gottes, *ἀγάπη* die des ethischen Habitus; jenes ist die immanente Seite des göttlichen Wesens, diess die transeunte, die jene voraussetzt; beide zusammen besagen nichts weniger, als dass Gott die ganze Fülle seines Wesens in keinem Augenblick und in keiner Weise auf sich bezogen hat oder bezieht. Die unergründliche und unausdenkliche Lebensfülle, die *φῶς* genannt wird, ist von Ewigkeit zu Ewigkeit nur vorhanden unter der Modalität der Liebe. An der unumschränkten Geltung des *Θεὸς ἀγάπη* scheitert jede Vorstellung, die Gott irgendwie und irgendwann ein in sich gekehrtes, in sich beschlossnes Leben führen lässt. Nimmt man die beiden Bestimmungen *Θεὸς φῶς* und *Θεὸς ἀγάπη* zusammen, so erhält man das Resultat, dass kein Thun Gottes denkbar ist ausser zum Zweck einer Liebesbethätigung, und dass keine Liebesbethätigung es giebt, die nicht zum Inhalt hat die Mittheilung der göttlichen Lichtnatur, der göttlichen *δόξα*. Wird diese liebevolle Selbstmittheilung gedacht als in durchaus absoluter Weise sich vollziehend, wie ein ungebrochen von einem Ort zum andern gehender Lichtstrahl, so haben wir das ewige *ἀπαύγασμα καὶ χαρακτὴρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, den Sohn; wird sie gedacht als sich brechend in alle möglichen Farbentöne, die in ihrer Gesammtheit und Summe aber doch wieder gleich sind der farblosen Indifferenz des Urlichts, ohne Bild: gedacht als sich vollziehend in Raum und Zeit, so haben wir die Welt, oder wie sie in ihrer schliesslichen Beziehung auf Gott heisst, das Reich Gottes. So erhellt, wie sowohl Christus

als die ἐκκλησία, d. h. die zum vollendeten Gottesreich gewordene Gemeinde mit ihrem Leibe, der irdischen Schöpfung, das πλήρωμα Gottes heissen können. Wenn nun Licht und Liebe so unabtrennbar Gottes Wesen sind, wie nur irgend Form und Stoff das materielle Sein ausmachen, so folgt, dass jeder, der aus Gott geboren ist, an diesem Licht und dieser Liebe Theil haben muss. Ist nach V. 7 aber die Geburt aus Gott die Voraussetzung des γινώσκειν αὐτόν, so ist der in unserm achten Vers gezogene Schluss vollkommen klar, dass wer nicht liebt, Gott nicht kennen kann, nämlich weil er nicht aus ihm geboren ist.

Die Liebe, welche Gott nach seinem innersten Wesen ist, ist V. 9.
nun aber offenbar geworden und zwar durch die Sendung seines Sohnes. Aber in dieser Allgemeinheit wird der Satz hier doch nicht belassen. Zwar ist es richtig, dass hierin die Liebe Gottes nach ihrem ganzen Umfang sich erwiesen hat (vergl. Ev. 3, 16 οὕτως ἠγάπησεν ὁ Θεὸς κτλ.), so dass also wohl gesagt werden könnte: ἡ ἀγάπη, eben diese völlige Liebe habe sich erst im Sohne offenbart; aber wenn der Schluss lautet ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ und wenn im Anfange es heisst ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη ἐν ἡμῖν, so wird durch Beides die Allgemeinheit des obigen Satzes beschränkt: nicht dass überhaupt alle Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes sich manifestiert hat, will der Apostel sagen, sondern dass sich seine Liebe uns gegenüber darin kundgethan habe. Behufs genauerer Fassung muss zunächst bestimmt werden, ob ἐν ἡμῖν zu ἀγάπη oder zu ἐφανερώθη gehört, und wie es des Näheren zu verstehen ist. Unbedingt zwar kann man gegen die erstgenannte Fassung das Fehlen des Artikels vor ἐν ἡμῖν nicht geltend machen, denn wenn auch nicht bei unserem Apostel, so hätten wir doch in Col. 1, 4: ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, eine Parallele. Aber da diese Construction doch immer härter wäre als die Beziehung zu ἐφανερώθη, wird letztere vorzuziehen sein. Aber auch dann kann der Ausdruck ἐν ἡμῖν noch verschieden verstanden werden. Das Nächstliegende wäre ihn durch „unter uns" zu übersetzen. Dagegen aber spricht die Wiederaufnahme unsres Gedankens in V. 16 durch ἡ ἀγάπη ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Wollte man da ἐν ἡμῖν „unter uns" übersetzen, so würde der ganze Ausdruck nur die Liebe bezeichnen können, die Gott unter uns findet, d. h. unsere Liebe zu Gott. Diess ist aber unmöglich wegen des vorangehenden

πεπιστεύκαμεν, denn meine Liebe zu Gott ist kein Gegenstand des Glaubens für mich. Es muss also ἡ ἀγάπη ἣν ἔχει ὁ Θεὸς V. 16 die Liebe, die Gott hat, fühlt, bedeuten und ἐν kann nicht mit „unter" übersetzt werden. Da nun aber das ἐν ἡμῖν V. 16. und V. 9 mit einander stehn und fallen, so kann auch hier nicht diese Uebersetzung eintreten. Dazu kommt, dass im ganzen vorliegenden Zusammenhang ἐν nie anders als in der eigentlichen Bedeutung „in" steht. Was der Apostel mit dem Ausdruck ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη ἐν ἡμῖν sagen wolle, werden wir am besten an einem ganz ähnlichen paulinischen Ausdruck lernen. Das φανεροῦσθαι ἐν ἡμῖν will nämlich ebenso verstanden werden wie das ἀποκαλύπτειν ἐν ἐμοὶ Gal. 1, 16. Diess ist etwas Anderes als das einfache ἀποκαλύπτειν μοι. Nicht nur dass Jesus Christus ihm enthüllt worden sei, er der Empfänger der Offenbarung sei, will Paulus betonen, sondern dass der offenbarte Christus ein Bestand seines eignen Seins und Lebens geworden sei. Der Ausdruck setzt eine Veränderung, die in dem Apostel selbst vorgegangen ist, eine Erneuerung seines Wesens; ohne diese ist ein ἀποκαλύπτειν Ἰησοῦν ἐν αὐτῷ gar nicht denkbar. So ist auch hier ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν etwas anderes als das blosse ἡμῖν. Nicht nur dass die Gottesliebe durch die Sendung des Sohnes uns bekannt geworden ist, soll gesagt werden, sondern dass sie kraft dieser That eine Wohnung in uns aufgeschlagen hat. Die Sache ist sprachlich und sachlich so einfach, als man es irgend wünschen kann: sage ich ὁ Χριστὸς ἐφανερώθη ἐν τῷ κόσμῳ, so will ich damit die Welt als seine Wohnung bezeichnen; sage ich ἐφανερώθη ἐν ἡμῖν, so sind wir selbst seine Wohnung. Ganz ebenso, wenn gesagt wird ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐφανερώθη ἐν ἡμῖν, so sind wir der Ort, wo die Liebe Gottes ihr sichtbares Zelt aufgeschlagen hat. Die Liebe Gottes, von der im Vorigen geredet war, ist offenbar geworden, uns kund gethan und zwar, das ist der zweite, damit verknüpfte Gedanke, derartig, dass sie in uns selber ihren Wohnplatz aufgeschlagen hat. Die Richtigkeit dieser Erklärung muss sich nun darin erhärten, dass nachgewiesen wird, wie in der Sendung des Sohnes, von der die Rede ist, in der That diess so gefasste ἐφανερώθη ἐν ἡμῖν enthalten ist. Sehen wir die Aussage des Apostels näher an. Nicht darin liegt die Offenbarung der göttlichen Liebe, von der hier der Apostel redet, dass der Sohn erschienen ist, dass er als ἀπαύγασμα τοῦ

πατρὸς, in dem wir den Vater sehen, durch sein Liebesleben zugleich die Liebe des Vaters kundgethan hat; auch nicht das will der Apostel betonen, dass die Sendung des Sohnes, genauer der gesendete Sohn uns in seiner Person die Gottesliebe zeigt: sondern dass sie in der Sendung des Sohnes sich offenbart. Jener andere Gedanke ist richtig, aber nicht hier gemeint. Dass Gott τὸν υἱὸν αὐτοῦ, den, in dem er sich selber schaut, der seines eigenen göttlichen Wesens Fülle besitzt, ja τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ, den, der allein eine solche Stellung einnimmt, sendet: ἀπέσταλκεν; so dass er selbst also den Sohn nicht für sich haben, lieben, geniessen will sondern eintritt in die Bewegung, die sündige Bewegung der Menschenwelt: εἰς τὸν κόσμον, der Menschenwelt, welche des Zornes, aber nicht der Liebe werth ist: — das ist die Liebesthat, welche das göttliche Liebeswesen Gottes zur vollen Entfaltung, ἐφανερώθη, gebracht hat. Und nun das ἐν ἡμῖν. Alle andern Thaten Gottes in Geschichte und Natur offenbaren ja auch seine Liebe, wenn auch nicht in dem Grade wie diese, aber wenn wir auch darin sie erkennen, ist das doch, so zu sagen, eine Erkenntniss aus zweiter Hand: von dem Allen konnte nur gesagt werden ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ φανεροῦται ἐν τῷ κόσμῳ ἡμῖν. Anders in der Sendung des Sohnes. Diese ist ja darauf berechnet, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ, d. h. wir selbst sollen dadurch umgestaltet, das göttliche Leben in uns gepflanzt werden und so wird hierdurch allerdings die göttliche Liebe in uns offenbar, weil wir in dieses göttliche Liebeswesen selbst mithineingezogen werden. Darin bestand, wie wir oben sagten, das Liebeswesen Gottes überhaupt, dass er sein ganzes Sein nicht auf sich sondern auf Andere bezieht und zwar derartig, dass er es Andern mittheilt, nicht nur mit demselben für die Welt wirkt sondern es selbst in uns einsenkt. Und nach beiden Seiten ist seine Liebesnatur in der Sendung des Sohnes am vollständigsten offenbar geworden: dadurch hat er die ganze Fülle seines göttlichen Wesens, Alles, was er hatte, dahingegeben und zwar so dahingegeben, dass er es uns mittheilte, schenkte, dass es nicht nur eine über und an uns wirkende Macht sondern die in uns wirksame Kraft, Theil unsres eignen Jch wurde. Erst darin, dass der Christus für uns auch der Christus in uns ist, erschöpft sich das Wort Θεὸς ἀγάπη.

Die Liebe Gottes ist durch die Sendung seines Sohnes eine V. 10.

in uns wirkende Liebesmacht geworden, d. h. den Gedanken weiter verfolgt, auf diese Weise erst können wir selber lieben in der Weise und nach der Norm der ἐντολὴ καινὴ (vergl. zu 2, 8): diess ist der Gedanke des neunten Verses, den der zehnte noch näher ausführt. 'Εν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, beginnt er. Das kann nicht heissen, die Liebe Gottes, denn ein αὐτοῦ würde in dem Falle kaum fehlen können, vielmehr muss das liebende Subject aus dem folgenden Satze mit ὅτι entnommen werden. Der enthält aber ihrer zwei: ἡμεῖς und θεὸς und so werden wir ἀγάπη ganz allgemein zu nehmen haben, wie wir es am Deutlichsten durch das infinitivische: das Lieben ausdrücken können. Von dem Wesen der Liebe überhaupt, aller Liebe, die bei Gott und Menschen stattfinden kann, ist die Rede, weder von der Liebe Gottes zu uns allein noch von der unsren zu Gott allein. Das ἐν τούτῳ ἐστὶν weist auf eine Erörterung des W e s e n s der Liebe — sie besteht darin, dass —, das ὅτι ἠγαπήσαμεν, ὅτι ἀπέστειλεν weist durch das Tempus auf die Causalität, den E n t s t e h u n g s g r u n d der Liebe hin. Beides liegt aber in der That untrennbar zusammen und ineinander. Machen wir uns den Gedanken an einem Beispiel klar. Von den Zöllnern, welche der Herr Matth. 5, 46 einführt, liesse sich das Umgekehrte von dem vorliegenden Satze aussagen: ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τῶν τελωνῶν, οὐχ ὅτι ἐμὲ ἠγάπησαν ἀλλ' ὅτι ἐγὼ αὐτοὺς ἠγάπησα. Der Grund ihrer Liebe zu mir liegt nicht in ihnen sondern in mir; wenn ich sie nicht mehr liebe, lieben auch sie mich nicht mehr; also ist wesentlich ihre Liebe zu mir nichts Anderes als meine Liebe zu ihnen. Wie also des Zöllners Liebe zu mir in meiner Liebe zu ihm besteht, so sagt hier der Apostel, dass alles Lieben auf Erden und im Himmel causiert und besteht (so sind die beiden Formen im Satze zu vereinen) in Gottes Lieben. Alles menschliche Lieben ist Flamme von göttlicher Flamme, hat kein selbständiges Dasein; „ich liebe" heisst nichts anders, als dass die göttliche Liebe eine mich überwältigende und durchströmende Lebensmacht geworden ist. Der Apostel will demnach hier nicht bloss die Priorität der göttlichen Liebe hervorheben, dieselbe als *caussa sui* hinstellen, wie es Röm. 5, 8 geschieht; war das seine Meinung, dassdie Liebe durch ein Zuvorkommen seitens Gottes e n t z ü n d e t werde, so hätte er statt der Aoriste Perfecta setzen müssen zur Bezeichnung der abgeschlossnen Handlung. Aber gerade zu unsrer Erklärung passt

jenes Tempus: die geschichtliche Thatsache der Sendung des Sohnes ist die Liebe: sie ist der Erweis und Inhalt der göttlichen Liebe, sie ist Keim, Grund und Inhalt unsrer Liebe. Bringt man die Priorität der göttlichen Liebe hier hinein: es sei die göttliche Art der Liebe zuvorkommend zu sein und sie sollten wir nachahmen, so verschiebt man sich den ganzen Gedanken des Apostels. Das πρῶτος, welches die Vulgata einschiebt und das 4, 19 in der That steht, könnte in solchem Falle nicht entbehrt werden. Um es noch einmal zu sagen: nicht dass Gott zuerst, wir zuzweit lieben, wird gesagt, so richtig es auch ist, sondern das Umfassendere und Höhere, das jenes in sich schliesst, dass unser Lieben nichts ist als eine Offenbarung, ein Wohnen der göttlichen Liebe in uns. Danach wird sich nun auch der Zweck bemessen, zu dem die letzten Worte des Verses zugesetzt sind. Ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν. Nicht wollen sie wie Röm. 5, 8 die ähnlichen: ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν, die zuvorkommende Liebe Gottes beweisen, sondern geben das Mittel an, wodurch Gott uns fähig gemacht hat Träger seiner Liebe zu sein. Sie sind also den Schlussworten des vorigen Verses, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ durchaus parallel, geben nur die negative Vorbedingung an für die positive Erweckung eines neuen Lebens.

Von Vers 8 bis hierher hat nun der Apostel dargestellt, wie die Liebe zu den Brüdern, die er verlangt, in uns zu Stande kommt: rein auf Grund göttlicher Wirkung. Gott ist die Liebe und hat durch die centrale Liebesthat der Sendung seines Sohnes diese seine Liebe auch zu einer in uns wirksamen Macht gesetzt. Es folgt nun in V. 11 die Anwendung: die Mahnung die so in uns gelegten Keime wirken zu lassen. Die Worte, wie sie lauten, erweisen auf das Schönste die Richtigkeit der oben gegebenen Auseinandersetzung über die vorigen Verse. Sollte nämlich, wie man es gewöhnlich annimmt, hier ausgesagt sein, dass wie Gott zuvorkommend liebe, so auch wir in derselben zuvorkommenden Weise die Brüder lieben sollten, so müsste im Nachsatz das οὕτως des Vordersatzes wiederholt werden, denn nicht die Bruderliebe im Allgemeinen würde der Apostel dann empfehlen sondern eine bestimmte Art (οὕτως) derselben. So hat der Apostel aber nicht geschrieben, also muss anders erklärt werden. Der Ton liegt auf dem ὀφείλομεν: es ist auseinandergesetzt, dass kraft der Sendung des

Sohnes Gottes Liebe ἐν ἡμῖν offenbart, d. h. als wirkende Potenz in uns gesenkt ist. So lasset nun euer Licht leuchten, fährt der Apostel fort, wuchert mit dem euch gegebenen Pfunde und zwar ist diess Wuchern, das Bezeigen der Bruderliebe, eure ernste Pflicht: jede Gabe, wie hier die Einsenkung der göttlichen Liebe, macht uns verantwortlich für ihren Gebrauch. Und nun ergiebt sich von selbst die Bedeutung des οὕτως im Vordersatz: es ist diess unsre Pflicht, wenn Gott uns so geliebt hat, — wie? dass er seine Liebe ἐν ἡμῖν offenbarte, uns den Liebeskeim einpfropfte. Das ἀγαπητοί, welches den Vers einleitet, nimmt das in V. 7 wieder auf: das Vorige war nur der Unterbau zu dieser Mahnung; als er zu dieser gekommen ist, legt sie der Apostel den Lesern aufs Neue nahe durch die liebevolle Hinwendung an das Herz des Einzelnen.

V. 12. Der folgende Vers macht nun den Schluss der Auseinandersetzung, indem er der Bruderliebe das μένειν ἐν Θεῷ zuspricht. Zwar stehn die Worte Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται auf den ersten Blick vollkommen unverermittelt da. Es fragt sich zunächst, ob der Ton auf Θεὸν oder auf τεθέαται liegt. Die Stellung führt auf das Erstere. In diesem Fall würde ein Gegensatz stattfinden zwischen Gott als dem Unsichtbaren und dem Bruder als dem Sichtbaren. Dann wäre aber nur der Sinn denkbar, dass wir Gott als unsichtbar nur im Bruder lieben könnten, diese Bruderliebe aber dieselbe selige Folge hätte (μένειν ἐν ἡμῖν), als wenn wir Gott sehen könnten. Aber wo ist in der Bibel auch nur eine Spur des Gedankens, dass wir Gott nur im Bruder lieben können? Doch nicht etwa V. 20, wo nur von der Bethätigung der Gottesliebe die Rede ist. Die Liebe richtet sich überhaupt in ihrer Stärke nicht nach Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit des geliebten Gegenstandes. Sie hat zwar die Tendenz denselben zu sehen, aber es ist diess für ihre Existenz in keiner Weise nöthig. Dazu kommt, dass wenn von dem Gegensatz zwischen dem unsichtbaren Gott und den sichtbaren Brüdern, der Leichtigkeit oder Schwierigkeit Unsichtbare oder Sichtbare zu lieben die Rede sein sollte, mit einem Buchstaben auf diesen Gegensatz hingewiesen wäre. So sehen wir uns auf die zweite Möglichkeit hingedrängt, dass der Ton auf τεθέαται liegt. Dann ist der Sinn: gesehen zwar hat Gott Niemand, eine sichtbare Gemeinschaft mit ihm ist unmöglich, aber eine andre geistige ist möglich und wird wirklich, wenn wir die Brüder lieben. Es

erhellt, dass dieser Sinn ausnehmend passend ist, und dazu lässt es sich ganz wohl erklären, dass trotz der Betonung des Verbums das Object vorangestellt ist. Innerhalb des Verses selbst nämlich ist, wie eben dargethan, allerdings ein Gegensatz zwischen der Unsichtbarkeit Gottes und der dennoch nöthigen geistigen Vereinigung mit ihm; aber der Vers als Ganzes will die Gemeinschaft mit Gott betonen, in welcher wir durch die Liebe zu den Brüdern treten, von der V. 11 die Rede war. Daher ist *Θεὸν* als Angelpunct des ganzen Verses vorangestellt. Dass statt des directen Ausdrucks *οὐ δυνάμεθα θεᾶσθαι τὸν Θεὸν* der beschränktere *οὐδεὶς πώποτε τεθέαται* gesetzt ist, beruht auf dem Gedanken, dass wir gewiss nicht hoffen können zu erlangen, was noch nie jemand zu Theil geworden ist. Die Verheissung, welche der Bruderliebe hier gewissermassen als Aequivalent gegeben wird für den Mangel des Schauens Gottes, ist eine doppelte auf den ersten Blick: einmal dass Gott in uns bleibe, zweitens das *ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν*. Aber sehen wir zu, ob das wirklich zwei verschiedene Dinge sind. Das wäre doch nur der Fall, wenn *ἡ ἀγάπη αὐτοῦ* hiesse „unsre Liebe zu Gott". Dann würden die beiden Sätze etwa auf dasselbe herauskommen wie das gewöhnliche *ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ*. Diese Uebersetzung ist aber unmöglich. In dem ganzen Abschnitt ist wohl von unsrer Liebe zum Nächsten, aber in keiner Weise von unsrer Liebe zu Gott die Rede gewesen, es würde hier also ein ganz unvermittelter, auch im Folgenden nicht weiter ausgeführter Gedanke grade am Schluss des Abschnitts eintreten. Ebensowenig kann man unter *ἀγάπη αὐτοῦ* die Liebe Gottes zu uns verstehen: denn es würde schlecht zu dem Tenor des Abschnittes passen, der unsre Liebe als Reflex und Ausfluss göttlicher Liebe hingestellt, wenn hier diese umgekehrt als Folge unsrer Bruderliebe in Betracht käme. So bleibt denn auch hier uns nur die Erklärung übrig, welche wir schon bei der parallelen Stelle 2, 5 als richtig erkannten, nämlich in dem Ausdruck jede subjective oder objective Beziehung der *ἀγάπη* auf uns auszuschliessen und ihn einfach zu fassen als die Liebe, welche Gott hat, die in Gott ist: die Bruderliebe zeigt, dass die Liebe, die in Gott ist, auch in uns sei, — ein Gedanke, der augenscheinlich der trefflichste Schluss für den erörterten Inhalt des vorliegenden Abschnittes ist. Und zwar fügt der Apostel hier ein

τετελειωμένη ein, welcher Begriff von hier an eine bedeutende Rolle spielt: vergl. V. 17 und V. 18 *bis*. Schon hieraus können wir merken, dass der Apostel sich dem Schluss seiner Auseinandersetzung naht. So erhellt auch das Verhältniss zwischen den beiden Gliedern des Hauptsatzes: ὁ Θεὸς μένει ἐν ἡμῖν und ἡ ἀγάπη αὐτοῦ κτλ. In dem letzteren liegt der Nachdruck auf τετελειωμένη und beide verhalten sich wie das Allgemeine zum Besondern: dass Gott in uns bleibe, wenn diess oder jenes geschehe, hat der Apostel schon mehrfach ausgesprochen; hier am Schluss aber fügt er ausdrücklich hinzu, dass Gottes Liebeswesen in seiner ganzen Fülle und Herrlichkeit in uns Wohnung mache. Das ist die höchste Vollendung in Gott, dass seine Liebe weder irgend jemand ausschliesst noch jemals pausiert: und das ist daher das Spiegelbild dieser Liebe in der Christenheit, wenn alle Individuen einander (ἀλλήλους) und zwar in ununterbrochener Energie (das Präsens ἀγαπῶμεν) lieben.

V.13-16. Dass die folgenden vier Verse ein Resume geben, ist schon oben dargethan, und zwar wiederholt V. 13 den Inhalt des ganzen Abschnitts 4, 1—12, parallel 3, 24, während die beiden einzelnen Absätze, V. 1—6, V. 7—12, durch V. 14—16 aufgenommen werden. Andrerseits erhellt aber bei genauerer Betrachtung, dass wir kein blosses Resume haben; was hinzugesetzt ist, erklärt sich aber von dem Gesichtspunct aus, dass der Apostel hier die Fäden seiner ganzen Aueinandersetzung von 2, 28 an zusammenzuziehen im Begriff ist. Daher gleich zu Anfang von V. 13 das Doppelwort ἐν αὐτῷ μένωμεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, während in dem letzten Abschnitt und dem entsprechend in dem Thema 3, 24 nur letztres hervortrat. Aber man erinnere sich, dass der letzte Abschnitt ja nur der Unterbau, das Seitenstück ist zu dem dritten Capitel, welches von unserm Bleiben in Gott handelt, und man wird erkennen, wie passend der Apostel hier resumierend die beiden Seiten zusammenschliesst und zwar in jedem der drei resumierenden Sätze. Auch das γινώσκειν tritt hier sehr passend wieder ein, denn der ganze zweite递theil des Briefes handelt ja von den Erkennungszeichen der Gotteskindschaft. Das hier angeführte ist, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν —, dieselben Worte wie 3, 24. Dass diess in der That der Inhalt von V. 1—12 ist, kann nach den gegebenen Erörterungen nicht mehr fraglich

sein. Denn um vom letzten Absatz, V. 7—12, auszugehen, was heisst es anders, wenn gesagt wird, alles menschliche Lieben beruhe auf der Einsenkung des göttlichen Liebesfeuers, als dass es auf dem heiligen Geiste beruhe? Und V. 1—6 ist ja ausdrücklich vom Bekenntniss zum Gottmenschen als dem Zeugniss des heiligen Geistes die Rede gewesen. Was in V. 14, resp. V. 16 neu hinzukommt, sind die mit einem betonten καὶ ἡμεῖς vorangestellten Sätze. Dass dieselben den Inhalt des Abschnittes als selbsterlebte Erfahrung geltend machen wollen, ist klar, weniger aber, zu welchem Zwecke die Erfahrung hier eingeführt wird. Sollte sie die Bürgschaft sein für die Wahrheit dessen, was Johannes gesagt hat, etwa wie die Apostel insgesammt und namentlich Paulus sonst die Erfahrung der Auferstehung Jesu als Belag der Wahrheit anziehen? Aber das würde nur auf das erste καὶ ἡμεῖς passen, nicht für das zweite, denn für die Liebe, die Gott in mir hat, giebt mein Glaube an dieselbe doch durchaus keine Bürgschaft ab, er könnte ja eben irrig sein. Auch lässt sich die Nothwendigkeit durchaus nicht absehen, die Wahrheit der Aussage ὁ Θεὸς ἀγάπη zu verbürgen. Vielmehr sind die Sätze καὶ ἡμεῖς κτλ. durchaus nothwendig, um zu zeigen, dass das 3, 24; 4, 13 hingestellte Thema bewiesen ist. Es hiess: δέδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ πνεύματος, das sagt also eine Thatsache aus, die an den Lesern geschehen sei. Dagegen ist in der Ausführung 4, 1—12 von dieser factischen Beschaffenheit gar nicht die Rede, es sind nicht concrete sondern abstracte Verhältnisse behandelt: wer Jesum bekenne, habe den heiligen Geist; in wem die Liebe Gottes offenbar sei, der müsse die Brüder lieben. Ob diess bei den Lesern nun zutrifft, ist damit durchaus nicht gesagt; sollte also in der That das δέδωκεν ἡμῖν erwiesen werden, so musste wenigstens mit einem Worte der Beweis dieser Thatsache angetreten werden. Das geschieht in den hier vorliegenden Sätzen: Bekenntniss zu Jesu ist nöthig, und wir haben es; Liebe ist nöthig und wir besitzen sie: also haben wir den heiligen Geist empfangen. Ist damit nun auch das allgemeine Verständniss unsrer Verse gewonnen, so doch lange noch nicht das genauere. Zunächst fragt es sich, auf wen denn das betont voranstehende ἡμεῖς sich beziehe. Das erste, scheint es, auf die Apostel, denn schon 1, 1 sind ja diese als θεασάμενοι und μαρτυροῦντες in Betracht gekommen, und wollte man auch das θεᾶσθαι in bildlichem Sinne nehmen, so

erfordert doch μαρτυρεῖν stets einen Augenzeugen. Ebenso klar ist, dass das zweite καὶ ἡμεῖς sich auf die ganze Gemeinde mit Einschluss des Apostels bezieht, denn was soll der Satz hier bedeuten, dass der oder die Apostel in gläubiger Lebenserfahrung die in ihnen waltende göttliche Liebe erkannt haben? Darauf kommt es Johannes doch nicht an, zu zeigen, dass er den heiligen Geist empfangen hat, sondern dass sie Alle, die ganze Gemeinde, ihn haben. Aber auch das hat seine Bedenken, wie es nun sich herauszustellen scheint, das erste καὶ ἡμεῖς auf die Apostel ohne Einschluss der Gemeinde, das zweite auf beide zu beziehen: beide Male ist das καὶ ἡμεῖς so betont und augenscheinlich einander so correspondierend voraufgestellt, dass es fast nöthig ist, es in gleichem Sinne zu nehmen. Dazu kommt, dass ja auch V. 14 und 15 ebenso, wie wir eben für V. 16 erkannt haben, der Apostel nicht darthun will, dass er den Geist hat, sondern dass die Gemeinde ihn hat; d. h. der Ton kann nicht auf der θεωρία der Apostel sondern nur auf der ὁμολογία (V. 15) der Gemeinde ruhen. Jene wird nur um dieser willen hervorgehoben. Unser Bekenntniss von Jesu als dem Gottessohn beruht ja in erster Linie auf der μαρτυρία der Apostel, ihre μαρτυρία wieder auf ihrer Augenzeugenschaft; durch diese werden sie μάρτυρες, nicht nur Verkündiger, sondern glaubwürdige Verkündiger der Wahrheit. Also mittels ihres Zeugnisses gewinnen wir Theil an dem, was sie in eigenster Erfassung geschaut haben. Durch diese Betrachtung wird nun klar, wie die beiden καὶ ἡμεῖς sich vollständig parallel sind. Denn im ersten kommen die Apostel nicht im Gegensatz zur Gemeinde in Betracht, sondern als Princip der ὁμολογία der Gemeinde, ihr θεᾶσθαι καὶ μαρτυρεῖν ist Grund und Wesen des Bekenntnisses jener, in ihrer persönlichen Erfahrung von der Sendung des Gottessohnes ist zugleich die Erfahrung ihrer Gemeinde gesetzt. Wie also das καὶ ἡμεῖς V. 16 sich auf Apostel und Gemeinde bezieht, so wesentlich auch das in V. 14, obwohl es formell die Apostel allein begreift. So ist also der Sinn von V. 14, 15: wir haben den heiligen Geist: denn das Merkmal desselben, das Bekenntniss zur Sendung des Gottessohnes als Weltheilandes*)

*) Nicht unbemerkt mag bleiben, dass Johannes den Ausdruck σωτήρ nur zweimal hat (noch Ev. 4, 42 im Munde der Samariter), aber jedesmal mit

auf Grund apostolischen Zeugnisses; und damit haben wir die vollständige wechselseitige Gemeinschaft mit Gott. Als wollte er diese Wechelseitigkeit der Verbindung zwischen Gott und Mensch recht sichtbar hervorheben, wechselt der Apostel V. 13. 15. 16 in der Stellung bald tritt das *μένομεν ἐν αὐτῷ* an die erste Stelle, bald das *αὐτὸς ἐν ἡμῖν*. Die geschichtliche, ins Bereich der sichtbaren Welt gehörende Thatsache der Erscheinung Christi konnte nur auf Zeugniss hin erfahren und festgestellt werden; die innere Thatsache der in uns waltenden Gottesliebe kann dagegen auch nur innerlich durchlebt werden: daher hier das *ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν*.

Was erkannt und geglaubt ist, ist die Liebe, *ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν*. Der Ausdruck ist schon zu V. 9 besprochen: es ist die göttliche Liebe, die in Gott ist, die er aber kraft der Sendung des Sohnes in unsre Herzen senkt, so dass sie nun auch *ἐν ἡμῖν* ist. Sie soll erst erkannt und dann geglaubt werden: denn glauben im biblischen Sinne, mit voller Seele und ganzem Vertrauen mich versenken kann ich nur in das, dessen Dasein ich weiss. So sagt also Johannes: wir haben erkannt, es ist uns klar geworden, dass die göttliche Liebe in uns ihre Wohnung genommen hat, und nachdem wir das erkannt haben, haben auch wir gläubig es erfasst. Man wundere sich nicht, dass wir glauben sollen an etwas, das doch *ἐν ἡμῖν* ist. So gut ich glauben muss an die Kraft Gottes, die in dem Schwachen mächtig ist, obschon sie doch in mir ist, so gut auch an die Liebe Gottes, die in mir wohnt. Ohne diesen Glauben kann eben so wenig jene Kraft, als diese Liebe sich wirksam erweisen. Der folgende Satz *ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶν* ist für die Schlussfolgerung, dass wir kraft der Liebe mit Gott volle Gemeinschaft haben, durchaus nöthig. Es liesse sich ja denken, dass der Liebende, der die göttliche Liebe in sich hat, zwar in irgend eine Verbindung mit Gott träte, aber damit noch nicht in volle und ganze. Diess ist erst dann als richtig dargethan, wenn Gott Liebe und nur Liebe ist, ganz Liebe. Denn

---

dem Zusatze *τοῦ κόσμου*. Sonst steht das Wort immer mit *ἡμῶν* (d. h. der Christen) verbunden oder absolut, nur Paulus sagt einmal vom Vater 1. Tim. 4, 10 *σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων*. Auch in dieser an sich unbedeutenden Einzelheit zeigt sich die bei Johannes stets obwaltende Tendenz den Universalismus des göttlichen Rathschlusses hervorzuheben.

wenn das ganze Wesen Gottes Liebe ist, so folgt, dass wer die Liebe hat, an dem ganzen Wesen Gottes Theil hat; wer die Liebe Gottes hat, hat den ganzen Gott. Wir können diess auch noch anders beweisen. Soll der Satz des Apostels, dass mittels der Liebe wir unbedingte Gemeinschaft mit Gott haben, richtig sein, so muss sich darthun lassen, dass wir so alles Andre, was von Gott ausgesagt werden kann, auch haben, z. B. muss die Lichtnatur Gottes dann ebenfalls den Liebenden zu Theil werden. Diess ist auch ganz richtig, denn wir haben zu V. 8 gesehen, dass die Liebe ihrem Wesen nach Mittheilung von Gutem ist, diess also voraussetzt: so wie nun Gottes Liebe seine Lichtnatur voraussetzt, so setzt das Lieben unsrerseits voraus, dass wir an dieser göttlichen Lichtnatur Antheil haben. Ebenso folgt aus der Aussage, dass sowohl das Bekenntniss zu Christo als auch die Bruderliebe die volle und ganze Gemeinschaft mit Gott darthue, dass beides vollkommen in einander liegt. Und so ist es auch. Denn das Bekenntniss zu Christo beruht ja nach der V. 1—6 gegebenen Ausführung auf der Mittheilung des Gottesgeistes, näher des Geistes des Mensch gewordenen Gottessohnes; und die Liebe beruht auf der Mittheilung desselben Geistes, nämlich als des Liebesgeistes. Bekenntniss und Liebe sind also nur die Austrahlungen eines und desselben Geistes, jeder von beiden verbürgt die volle Einheit mit Gott. Es ist also auch weder ein wahres Bekenntniss zu Christo ohne Bruderliebe noch diese ohne jenes möglich; entweder fehlt beides oder ist beides vorhanden: wenigstens keimweise.

Sehen wir uns nun die Stelle des Weges an, auf welcher wir uns befinden. Das Thema unsres Theiles hiess 2, 28 f: *μένειν ἐν αὐτῷ, ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.* Diese Parrhesie sollte nach V. 29 hervorgehen aus dem Bewusstsein der Geburt aus Gott, diess Bewusstsein sich gründen auf das Merkmal der Werke. Der Schlusssatz in V. 29: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται,* ist also das Beweismittel für den Hauptsatz in V. 28. Dieser zuletzt angeführte Satz ist nun nach zwei Seiten durchgeführt: erstens in Cap. 3, dass der aus Gott Geborne die Gerechtigkeit thun muss, zweitens in Cap. 4, dass diess Thun der Gerechtigkeit (resp. der Bruderliebe) nur aus göttlicher Geburt hervorgehen kann. Denn es beruht, wie in Cap. 4 ausgeführt, alles *νικᾶν τὸν κόσμον*, also aller Widerstand gegen die Sünde,

wie alles Lieben nur auf der Einsenkung des göttlichen Geistes. Wir können also sagen, in Cap. 3 ist bewiesen, ὅτι ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ τὴν δικαιοσύνην ποιεῖ, Cap. 4, ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Endlich ist, namentlich in dem Resume V. 13—16, dargethan, wie in dieser Geistesmittheilung das μένειν ἐν αὐτῷ sich vollzieht, von dem 2, 28 in. die Rede war. So erübrigt jetzt nur, dass der Apostel den Knoten, den er geschürzt, zusammenzieht, d. h. darthut, dass so die Parrhesie im Endgericht gewonnen ist. Und das thut er in den jetzt folgenden Versen. Sie sind das *quod erat demonstrandum.*

Aber das Verständniss gleich des 17. Verses hat nicht unbe- V. 17.
deutende Schwierigkeiten. Zuerst die Fassung der Partikeln: ἐν τούτῳ, ἵνα, ὅτι. Das den Vers eröffnende ἐν τούτῳ kann entweder auf das Folgende oder auf das Vorangehende sich beziehen. Im ersteren Falle muss es durch einen nachfolgenden Satz seinen Inhalt empfangen, und zwar könnte das erstens geschehen sein durch den Satz mit ἵνα, welches seine finale Bedeutung dann modificiert hätte, oder zweitens durch den Satz mit ὅτι. Letzteres wird aber durch die unsäglich harte Trajection unmöglich, die dann einträte. Wie würde der Apostel das zusammengehörige ἐν τούτῳ ὅτι in solcher Weise auseinandergerissen haben! Weit eher gienge das Erstere an, dass in dem Satz mit ἵνα der Inhalt zu dem ἐν τούτῳ ausgesprochen wäre. Es wäre dann nach Analogie von 3, 11. 23 anzunehmen, dass das Mittel der Liebesvollendung zugleich ihr Zweck sei. Es läge ein Ineinander zweier Gedanken vor: die Parrhesie ist der höchste Gipfel der Liebe, zugleich aber auch der Zweck, auf den die Liebe hinsteuert. Aber es ist zunächst zu bemerken, das Johannes wohl αὕτη ἵνα, τοῦτο ἵνα, ταῦτα ἵνα verbindet, ἐν τούτῳ ἵνα aber sonst nie vorkommt, denn Ev. 15, 8 muss ἐν τούτῳ des Sinnes halber entschieden auf das Vorangehende bezogen werden. Ebenso findet sich wohl ἐν τούτῳ ὅτι . . ἐὰν 2, 3, aber nie die Zusammenstellung ἐν τούτῳ ἵνα ὅτι. Doch das ist kein Beweis, dass Johannes nicht so schreiben konnte. Wohl aber liegt ein solcher in dem Zusammenhang unsrer Stelle. Bezieht man nämlich ἐν τούτῳ auf das Folgende, also den Satz mit ἵνα, so ist jede Brücke zwischen dem Vorigen und dem neuen Abschnitt abgebrochen. Eben noch (V. 12) hat der Apostel ausgesprochen, dass in der Bruderliebe ἡ ἀγάπη τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν,

jetzt plötzlich lässt er sie in der Parrhesie vollendet sein: wie aber beides etwa sich verhalte, wird mit keinem Worte angegeben. Ferner: wenn man übersetzt, die Liebe ist darin vollendet, dass wir am Gerichtstage Freudigkeit haben, so wird doch die Vollendung in die Zukunft gesetzt, wie aber stimmt dazu die Begründung durch ein *ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ?* Allen diesen Schwierigkeiten entgeht man und die Stellung unsres Satzes im Organismus des Briefes wird überaus lichtvoll, wenn man *ἐν τούτῳ* auf das Vorige bezieht, wie es bei Johannes gar nicht selten vorkommt, vergl. z. B. 2, 6, Ev. 4, 37; 15, 8; 16, 30 ö. Der Inhalt des *ἐν τούτῳ* ist alsdann das *μένειν ἐν Θεῷ καὶ Θεὸν ἐν ἡμῖν* V. 16, d. h. der Schlusssatz der ganzen vorigen Entwickelung. Es ist also die erste Hälfte des Verses zu übersetzen: in dem wechselseitigen Gemeinschaftsverhältniss zwischen Gott und uns ist die Liebe — *μεθ' ἡμῶν* möge einstweilen auf sich beruhen — vollendet, damit — das ist der Zweck, zu dem diese irdische Vollendung eintritt, — wir am Tage des Gerichts Freudigkeit haben. So ist dieser Vers in der That der genau passende Schluss zu dem Anfang in 2, 28: dem *μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ, ἔχωμεν παῤῥησίαν* tritt hier kraft des *ἐν τούτῳ* wieder das Bleiben in Gott gegenüber, dem *φανερωθῇ* die *ἡμέρα τῆς κρίσεως*, das *ἔχειν παῤῥησίαν* ist beiden Stellen selbst dem Ausdruck nach gemeinsam und ebenso die Zweckbeziehung desselben auf das *μένειν ἐν αὐτῷ.* Aber wie es dem Schlusse des Abschnittes geziemt, ist hier das Bleiben in Gott nicht mehr eine Mahnung wie 2, 28 sondern Voraussetzung, deren Wirklichkeit der Apostel annimmt (*ἐν τούτῳ τετελείωται*). Die Worte *τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν* sind in unsrer Stelle neu, 2, 28 fehlen sie; in ihnen liegt der ganze Beweis, den der Apostel geführt hat, *in nuce.* Warum ist der *μένων ἐν Θεῷ* voller Freudigkeit? Antwort: weil diess *μένειν* die Vollendung der Liebe enthält und also von selbst Gott gegenüber ein freies Aufschlagen des Auges, ein freies Aufthun des Mundes dem Richter gegenüber ermöglicht und erzeugt. Was vollendet, zur Vollkommenheit gelangt ist, ist die Liebe. Denn das *μεθ' ἡμῶν*, welches folgt, ist nicht zu *ἀγάπη* zu ziehen. Wiederum wie in der ähnlichen Verbindung von Worten in V. 9 nicht bloss wegen der mangelnden Wiederholung des Artikels, sondern um des Sinnes willen. Was sollte nämlich *ἀγάπη μεθ' ἡμῶν* heissen? Die Liebe zwischen uns, d. h. Gott und

Menschen? es ist längst bemerkt, dass diese nie in ein *ἡμεῖς* zusammengebunden werden. Oder die Liebe untereinander? Das würde doch *ἀλλήλων* heissen. Oder gar die Liebe *sc.* Gottes mit uns, d. h. wieder das Liebesverhältniss zwischen Gott und Mensch? Als wenn nicht, von dem grässlich contorten Ausdruck abgesehen, dann *ἀγάπη αὐτοῦ* stehen müsste. Es ist nur möglich, wie von vorn herein das Wahrscheinlichste, *ἀγάπη* in demselben Sinne zu nehmen, wie seit V. 9 es immer erforderlich war: als die göttliche Liebe, die Liebe, die Gott hat, und die er in des Menschen Geist hineinsendet. Das *μεθ' ἡμῶν* ist nun zum Verbum, d. h. zu *τετελείωται*, zu ziehen, und besagt, dass die Liebe unter den Christen, innerhalb der Gemeinde zu dieser Vollendung gekommen sei: der Apostel schreibt ja nicht an irgend welche Einzelne als Einzelne sondern an die Glieder der Gemeinde als solche. In Mitten der Gemeinde allein, aber in ihr gewiss findet solche Vollendung der Liebe statt, solche Vollendung der Gottesgemeinschaft. Beides nämlich liegt in der That untrennbar in einander: die Einsenkung der göttlichen Liebe in das Menschenherz stellt principiell diese Gemeinschaft her; die Bethätigung dieses Keims in fortwährender Bruderliebe macht diese principielle Gemeinschaft mit Gott zu einer vollendeten und diese vollendete Gemeinschaft mit Gott ist dann wieder auch die Vollendung der Liebe. Gottesgemeinschaft und Liebe sind Wechselbegriffe, beide bedingen sich und das Wachsthum der einen führt stets der anderen Wachsthum mit sich.

Wenn nun auch im Allgemeinen schon klar ist, dass die vollendete Liebe am Endgericht eine Parrhesie wirken muss, so führt diesen Zusammenhang der Apostel doch des Genaueren im Folgenden aus und zwar zuerst in dem begründeten Satz mit ὅτι. *Καθὼς ἐκεῖνός ἐστι καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ*, so heisst es. Die Worte sind dunkel. Die Erklärung hat von der sichern Grundlage auszugehn, dass die Schlussworte *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* sich nicht auf beide sondern nur auf die zweite Hälfte des Vergleichs beziehen können. Erstens nämlich würde andernfalls das *ἐστὶ* ganz fehlen, zweitens lässt sich nicht einsehen, weder wie überhaupt noch wie im vorliegenden Zusammenhang ausgesagt werden kann, dass Christus noch jetzt (denn das *ἐστὶν* ist doch nicht gleich *ἦν*) in derselben Weise in dieser Welt sei wie wir. Grade das

jetzt plötzlich lässt er sie in der Parrhesie ... giebt sich
aber beides etwa sich verhalte, wird mit ke ... sto, wie er
Ferner: wenn man übersetzt, die Liebe ... gewesen und
wir am Gerichtstage Freudigkeit haben ... n Gottessohne,
endung in die Zukunft gesetzt, wi ... deten Zustande.
gründung durch ein ἐσμὲν ἐν τῷ κόσ ... *tionis* näher er-
rigkeiten entgeht man und die Ste ... , dass er nur aus
des Briefes wird überaus lieb ... icht aus sich allein
Vorige bezieht, wie es bei ... Briefe kaum irgend
vergl. z. B. 2, 6, Ev. 4, 3 ... cht auf dem Evan-
τούτῳ ist alsdann das με ... ankengehalt des zuletzt
der Schlusssatz der ge ... Ev. 3, 16 beruht, so ist es
erste Hälfte des Ve ... ustelle ist Ev. 17, 21 ff. Dort
Gemeinschaftsverh ... ht mehr in der Welt, wohl aber die
μεθ' ἡμῶν möge ... Gegensatz, wie er hier vorliegt, und er
— das ist der ... er sie bisher in der Gemeinschaft mit ihm
— wir am ... o möge er auch fürder sie und alle durch ihren
Vers in ... Werdenden zwar nicht aus der Welt nehmen, aber
in 2, 2 ... gläubig dass (V. 21.) καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, καὶ
tritt ... ἐν ὦσιν. Vgl. ferner V. 26: ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς
der ... αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς, und V. 23: κἀγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν
S ... Diese Stellen werfen auf die unsre ein überaus helles Licht:
wie Christus eins ist mit dem Vater, in unabtrennbarer Gemeinschaft mit ihm, so sollen auch wir, obschon noch in dieser Welt und schon in dieser Welt, unabtrennbar mit ihm verbunden sein. Und zwar geschieht diess, wie in unsrer Stelle durch die τελείωσις der ἀγάπη, so nach Ev. 17, 26, indem die Liebe, mit der Gott Christum liebt, in uns wohnt. In dieser vollkommenen Gemeinschaft mit dem Vater bestand das ganze Leben, Wesen und Sein des Herrn auf Erden und darin besteht es von Ewigkeit zu Ewigkeit: daher das allgemeine καθώς ἐστιν. Und wie in dieser Gemeinschaft mit Gott (ἐν τούτῳ) unsre Liebe eine τετελειωμένη wird, so ist kraft derselben auch des Herrn Liebe vollendet worden (τελειωθεὶς ἐγένετο Hebr. 5. 9). Als er in Gethsemane alles eigne Denken, Fühlen, Wollen unterordnete dem des Vaters, als damit sein μένειν ἐν τῷ Θεῷ das höchste Mass erreicht hatte, da war eben auch seine Liebe und sein Liebesthun vollendet; es war die ἀγάπη εἰς τέλος, die zugleich die τετελειωμένη ἀγάπη war, von ihm

Und nun ist das der Gedankengang des Apostels an
': wenn wir die volle Gemeinschaft mit Gott haben
sind wir Christi Sein und Wesen schon auf der
orden; wenn nun der Tag des Gerichts, d. h. der
rung (2. 28) kommt, so können wir wegen dieser
frei und offen ihm ins Angesicht schauen
ie Gemeinschaft mit Gott ist zugleich die
ler göttlichen Liebe in uns, dieses beides
leich, nach dieser Gleichheit mit ihm
haben wir sie, so haben wir auch die
. Und man bemerke nun noch, wie
anden, unser Vers zusammenschliesst mit
gesagt, dass die volle und ganze Gleichheit
n, die wir damals in dem Namen der Bruderschaft
assten, uns zwar erst nach dem Endgericht bevor-
, dass aber (V. 3), um sie zu erlangen, wir schon hier eine andre Gleichheit mit ihm gewonnen haben müssten: wir müssten *ἁγνοὶ* sein gleich ihm. Diese *ἁγνεία* bestand nach der dann folgenden Erörterung in der Gerechtigkeit und Liebe, die ihrerseits wieder auf der Einsenkung des göttlichen Geistes beruhen. Alles zusammengefasst müssen wir in Gott bleiben und er in uns. Nun kehrt der Apostel zum Anfang zurück: diese Gemeinschaft mit Gott, diese vollendete Liebe in uns ist die oben angedeutete, uns beim Gericht nothwendige Gleichheit mit Christo und sie lässt uns durch die Schrecken des Gerichts getrost hindurchgehen und dann zu dem Höheren, dem *καλὸς βαθμὸς* der vollen Gleichheit mit Christo hindurchgehen. In der *ἀγάπη τετελειωμένη* haben wir alles erreicht, was wir *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* erreichen können; sind wir dann durch die *ἡμέρα τῆς κρίσεως* eingetreten in den *αἰὼν μέλλων*, dann wird auch die weitere Entfaltung nicht auf sich warten lassen: *φανερωθήσεται τί ἐσόμεθα.*

Also darum, das war die Ausführung des 17. Verses, können V. 18.
wir in der *ἀγάπη τετελειωμένη*, welche das *μένειν ἐν Θεῷ* mit sich führt, die Parrhesie finden, weil wir so dem Massstab des Gerichtes, Christo, gleich sind. Aber noch auf andere Weise weist Johannes den Zusammenhang von Liebe und Parrhesie nach, nämlich aus dem Begriff der Liebe selbst. Der Parrhesie, sagt er, ist die Furcht entgegengesetzt; diese ist mit der Liebe unverträglich:

Umgekehrte ist ja wahr. Der Apostel will also, das ergiebt sich hieraus schon, eine Gleichheit aussagen zwischen Christo, wie er jetzt ist, d. h. dem Verklärten, oder wie er stets gewesen und noch jetzt ist — das ist auch möglich —, also dem Gottessohne, und uns in unserem diesseitigen, noch nicht vollendeten Zustande. Aber wie können wir nun das *tertium comparationis* näher erkennen? Der Ausdruck an sich ist so allgemein, dass er nur aus dem gesammten Gedankensystem des Apostels, nicht aus sich allein verstanden werden kann. Wie nun im ganzen Briefe kaum irgend ein gewichtiger Ausdruck vorkommt, der nicht auf dem Evangelium ruhte, wie namentlich noch der Gedankengehalt des zuletzt betrachteten Abschnittes V. 9. ff. auf Ev. 3, 16 beruht, so ist es auch hier. Die erklärende Grundstelle ist Ev. 17, 21 ff. Dort sagt der Herr, er sei nun nicht mehr in der Welt, wohl aber die Jünger, — also derselbe Gegensatz, wie er hier vorliegt, und er bittet den Vater, wie er sie bisher in der Gemeinschaft mit ihm bewahrt habe, so möge er auch fürder sie und alle durch ihren Dienst gläubig Werdenden zwar nicht aus der Welt nehmen, aber machen, dass (V. 21.) καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν. Vgl. ferner V. 26: ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς, und V. 23: κἀγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί. Diese Stellen werfen auf die unsre ein überaus helles Licht: wie Christus eins ist mit dem Vater, in unabtrennbarer Gemeinschaft mit ihm, so sollen auch wir, obschon noch in dieser Welt und schon in dieser Welt, unabtrennbar mit ihm verbunden sein. Und zwar geschieht diess, wie in unsrer Stelle durch die τελείωσις der ἀγάπη, so nach Ev. 17, 26, indem die Liebe, mit der Gott Christum liebt, in uns wohnt. In dieser vollkommenen Gemeinschaft mit dem Vater bestand das ganze Leben, Wesen und Sein des Herrn auf Erden und darin besteht es von Ewigkeit zu Ewigkeit: daher das allgemeinc καθώς ἐστιν. Und wie in dieser Gemeinschaft mit Gott (ἐν τούτῳ) unsre Liebe eine τετελειωμένη wird, so ist kraft derselben auch des Herrn Liebe vollendet worden (τελειωθεὶς ἐγένετο Hebr. 5. 9). Als er in Gethsemane alles eigne Denken, Fühlen, Wollen unterordnete dem des Vaters, als damit sein μένειν ἐν τῷ Θεῷ das höchste Mass erreicht hatte, da war eben auch seine Liebe und sein Liebesthun vollendet; es war die ἀγάπη εἰς τέλος, die zugleich die τετελειωμένη ἀγάπη war, von ihm

errungen. Und nun ist das der Gedankengang des Apostels an dieser Stelle: wenn wir die volle Gemeinschaft mit Gott haben (ἐν τούτῳ), so sind wir Christi Sein und Wesen schon auf der Welt gleich geworden; wenn nun der Tag des Gerichts, d. h. der Tag seiner Offenbarung (2. 28) kommt, so können wir wegen dieser Gleichheit mit ihm frei und offen ihm ins Angesicht schauen (παῤῥησίαν ἔχομεν). Die Gemeinschaft mit Gott ist zugleich die vollendete Einwohnung der göttlichen Liebe in uns, dieses beides aber macht uns Christo gleich, nach dieser Gleichheit mit ihm werden wir einst gerichtet, haben wir sie, so haben wir auch die Parrhesie am jüngsten Tage. Und man bemerke nun noch, wie köstlich sich, so verstanden, unser Vers zusammenschliesst mit 3, 1—4. Dort war gesagt, dass die volle und ganze Gleichheit mit dem Herrn, die wir damals in dem Namen der Bruderschaft zusammenfassten, uns zwar erst nach dem Endgericht bevorstehe, dass aber (V. 3), um sie zu erlangen, wir schon hier eine andre Gleichheit mit ihm gewonnen haben müssten: wir müssten ἁγνοὶ sein gleich ihm. Diese ἁγνεία bestand nach der dann folgenden Erörterung in der Gerechtigkeit und Liebe, die ihrerseits wieder auf der Einsenkung des göttlichen Geistes beruhen. Alles zusammengefasst müssen wir in Gott bleiben und er in uns. Nun kehrt der Apostel zum Anfang zurück: diese Gemeinschaft mit Gott, diese vollendete Liebe in uns ist die oben angedeutete, uns beim Gericht nothwendige Gleichheit mit Christo und sie lässt uns durch die Schrecken des Gerichts getrost hindurchgehen und dann zu dem Höheren, dem καλὸς βαθμὸς der vollen Gleichheit mit Christo hindurchgehen. In der ἀγάπη τετελειωμένη haben wir alles erreicht, was wir ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ erreichen können; sind wir dann durch die ἡμέρα τῆς κρίσεως eingetreten in den αἰὼν μέλλων, dann wird auch die weitere Entfaltung nicht auf sich warten lassen: φανερωθήσεται τί ἐσόμεθα.

Also darum, das war die Ausführung des 17. Verses, können V. 18.
wir in der ἀγάπη τετελειωμένη, welche das μένειν ἐν Θεῷ mit sich führt, die Parrhesie finden, weil wir so dem Massstab des Gerichtes, Christo, gleich sind. Aber noch auf andere Weise weist Johannes den Zusammenhang von Liebe und Parrhesie nach, nämlich aus dem Begriff der Liebe selbst. Der Parrhesie, sagt er, ist die Furcht entgegengesetzt; diese ist mit der Liebe unverträglich:

also ist, wo Liebe ist, nicht Furcht sondern Parrhesie. So im Allgemeinen der Inhalt von V. 18. Dass Parrhesie und Furcht entgegengesetzt sind, ist eine nicht weiter bewiesene Voraussetzung des Verses; der Nachdruck ruht auf dem Beweise, dass Furcht und Liebe unverträglich mit einander sind. „Furcht ist nicht in der Liebe": die Liebe ist das Gefühl des inneren Zusammenhanges, die gänzliche Hingabe, das Aufschliessen meiner Person gegen den Anderen; die Furcht ist das Gefühl mangelnden Einklanges, daher das Fliehen, Verschliessen meines Ich vor dem Anderen. Die Liebe kommt aus dem Gefühl, dass Gott für uns, die Furcht aus dem, dass er wider uns sei. Es erhellt also, dass beide Begriffe einander ausschliesen. Ja so wenig stimmen beide zusammen, dass im Gegentheil (ἀλλά) die Liebe, wo sie ist, die Kraft und Tendenz hat die Furcht zu vertreiben. Allerdings aber kann sie das nur, wo sie τελεία ist, d. h. das ganze Leben und Wesen des Menschen durchdringt und erfüllt. Dass die Liebe die Furcht austreiben muss, erhellt aber daraus (ὅτι), dass die Furcht κόλασιν ἔχει. Für die Erklärung dieses Begriffes sind wir auf Matth. 25, 46 angewiesen. Dort heisst es, die Gottlosen ἀπελεύσονται εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. Es ist also unter κόλασις die Strafe, die Verdammniss selbst, nicht nur das Gefühl derselben, der objective Zustand, nicht dessen subjective Empfindung (Pein) zu verstehn. Wird diess schon durch das Verbum ἀπέρχεσθαι εἰς gefordert, so noch mehr durch den Gegensatz zu ζωὴ αἰώνιος: wie es gekünstelt wäre zu sagen fortgehen, weggehen in ein Gefühl, so passt zu dem Zustande des ewigen Lebens auch nur wieder die Bezeichnung eines Zustandes, nicht eines subjectiven Gefühls. Ebenso kann auch an unsrer Stelle unter κόλασις nicht bloss ein peinliches Gefühl verstanden werden, denn es lohnte sich wahrlich nicht erst zu betonen, dass die Furcht eine unangenehme Empfindung sei. Vielmehr ist der prägnante Gedanke des Johannes der, dass in der Furcht, die nach dem oben Gesagten Furcht vor Strafe ist, die Strafe selbst schon mit gesetzt sei. Erinnert man sich, dass es im Evangelium heisst, wer nicht glaube, der sei damit schon gerichtet; das Gericht bestehe gerade darin, dass das Licht in die Finsterniss scheine und als Finsterniss herausstelle: so ergiebt sich, dass dem Johannes die Verdammniss in der Trennung von Gott vollendet ist.

Nun haben wir gesehen, dass die Furcht ihren Grund hat in dem Gefühl der Trennung von Gott, diese Trennung von Gott ist aber nach johanneischer Lehre schon der Zustand der Verdammniss, also schliesst die Furcht die Verdammniss in sich: φόβος κόλασιν ἔχει. Der letzte Satz des 18. Verses, der sich mit δὲ anschliesst, will nun nicht der Gegensatz zu ὁ φόβος κόλασιν ἔχει sein, d. h. nicht die mit ὅτι eingeleitete Begründung weiterführen, sondern enthält die Umkehrung zu dem Satze ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον. Es liegt am Tage, dass Johannes unseren Satz, wo Furcht sei, sei die Liebe nicht vollendet, hätte auch als Folge aus dem angeführten ersten Satz darstellen können, dass aber ebenso die Form des Gegensatzes berechtigt und dem johanneischen *genus dicendi* angemessner ist.

So ist denn also der 2, 28 aufgestellte thematische Satz nach allen Seiten hin gerechtfertigt und bewiesen, damit aber auch das Ziel erreicht, welches der Apostel nach 1, 4 in seinem ganzen Schreiben erreichen wollte: die Vollendung der Freude, die nach 1, 3 in der vollen Gemeinschaft mit Gott und mit den Brüdern besteht. Denn die τετελειωμένη oder πεπληρωμένη χαρὰ ist nichts anders als die παῤῥησία, das selbst dem Ernst des Gerichts gegenüber sich bewährende Gefühl völligen Einklangs mit Gott. Wie in der That diese völlige Freude auf dem Doppelten beruhe, das 1, 3 gesetzt ist, der Gemeinschaft mit Gott und der mit den Brüdern, hat Johannes im ganzen Briefe gezeigt. Jeder Abschnitt desselben ist auf diese Doppelseitigkeit gegründet. Eines aber fehlt noch, was nachzuweisen war, und das holt Johannes jetzt 4, 19 bis 5, 5 nach: die Erörterung, wie diese beiden Seiten, die bisher immer als coordiniert betrachtet sind, das Verhältniss zu Gott und das zu den Brüdern, eine innere, unabtrennbare organische Einheit bilden, keine von ihnen ohne die andere gedacht werden könne. Unser Verhältniss zu Gott hat sich dem Apostel unter verschiedenen Ausdrücken dargeboten, bald nach Seiten der That als ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην positiv und als νικᾶν τὸν κόσμον negativ, bald nach Seiten der bewegenden, dem Thun zu Grunde liegenden Potenz als Bekenntniss zu Christo. In diesem letzten Abschnitt, welcher die Einheit aller dieser Seiten mit dem ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν darthun soll, finden wir daher alle diese Ausdrücke wieder aufgenommen: die Actualität durch τηρεῖν τὰς ἐντολὰς 5, 2 ff. und andrerseits durch

νικᾶν τὸν κόσμον 5, 4. 5; das Princip durch πιστεύειν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός. In dem Vorigen ist das Verhältniss zu Gott basiert worden auf die Anerkennung der Sendung des Gottessohnes, das zu den Brüdern auf die uns eingesenkte göttliche Liebe. Um nun die innere Einheit der beiden Verhältnisse aufzuweisen, schlägt der Apostel den Weg ein, dass er zuerst aus dem Begriff der
V. 19. Liebe, sodann aus dem des Glaubens an den Gottmenschen beides ableitet. Jenes 4, 19—21, dieses 5, 1 ff. Der 19. Vers resumiert das 4, 8 ff. Gesagte. Schon hieraus folgt, dass nicht zu lesen ist ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτὸν sondern nur ἡμεῖς ἀγαπῶμεν. Es wird hier zunächst die Liebe ganz im Allgemeinen gefordert: dass wir überhaupt lieben müssen, folgt aus der zuvorkommenden Liebe Gottes; dass diese unsre Liebe zwei Seiten haben müsse, sich auf Gott und den Bruder richten, wird dann im Folgenden auseinandergesetzt. Ebenso ist durch den Gesichtspunct, unter den wir das Folgende zu stellen versucht haben, klar, dass ἀγαπῶμεν nicht Indicativ sondern Conjunctiv ist. Sinn: ich habe euch gesagt, dass wir in Folge der uns erwiesenen Liebe Gottes nun auch
V. 20. selbst lieben müssen. Im Folgenden wird nun ausgeführt, dass Gottesliebe ohne Bruderliebe nicht möglich sei. Von der Liebe zu Gott ist im Vorigen noch mit keinem Worte die Rede gewesen sondern nur von der göttlichen Liebe, die sich in uns senke, und die sich als Bruderliebe bethätigen müsse. Dass wir Gott lieben müssen, tritt hier also als ein neuer Gedanke ein, der aber so selbstverständlich ist, dass er in der Weise blosser Voraussetzung eingeführt wird. Der Nachdruck liegt nur auf dem Nachweise, dass Gottesliebe nicht denkbar sei ohne Bruderliebe. Die Form der Erörterung ist uns schon bekannt aus Cap. 1 und 2: wie hier ἐάν τις εἴπῃ, hiess es dort ἐὰν εἴπωμεν oder ὁ λέγων; man vergleiche auch das ἀλλ' ἐρεῖ τις Jac. 2, 15. 1. Kor. 15, 35, nur dass wir in der letzteren Stelle Einwände haben, während hier keine theoretische Leugnung der apostolischen Lehre sondern eine lügenhafte Behauptung des rechten Zustandes vorliegt. Ebenso ist uns das ψεύστης ἐστὶν aus dem ersten Theile des Briefes bekannt. Und diess harte Urtheil begründet der Apostel durch den Satz mit γάρ. Da entsteht nun die Frage, in wiefern die Unsichtbarkeit Gottes grade, denn auf ihr liegt augenscheinlich der Ton, den Beweis giebt, dass man ihn nicht lieben kann ohne die Brüder zu lieben.

Unmöglich kann der Apostel gemeint haben, was unsichtbar sei, lasse sich überhaupt nicht lieben. Dem würde ja nicht nur die Erfahrung widersprechen, dass man Personen überaus herzlich lieben kann, die man nie gesehen hat, sondern das Bewusstsein jedes Christen, der weiss, dass er Gott trotz seiner Unsichtbarkeit liebt. Und wollte man sagen, man wisse doch wenigstens von den Menschen, die man liebe ohne sie gesehen zu haben, und diess Kennen begründe die Liebe: so findet ein solches Kennen Gottes ja im vollsten Masse auch statt. Der Fehler der Erklärung liegt darin, dass man πῶς zu voreilig als rein rhetorisch genommen hat, so dass affirmativ der Satz einfach οὐ δύναται κτλ. heissen würde, wie ja einige Codices gradezu diess οὐ eingesetzt haben. Vielmehr hat πῶς den Ton im Satze. „Auf welche Weise kann der Gott lieben, der den Bruder nicht liebt?" Natürlich ist die ἀγάπη, von der Johannes redet, dieselbe, von der er 3, 18 sagt, sie bestehe nicht in Worten sondern ἐν ἔργῳ. Eine Liebe in blossem Wort ist keine, alle Liebe drängt zur Bethätigung. Zur That gehört aber, wie wir uns in anderem Zusammenhange erinnerten, ein Stoff, an dem sie geschieht. Gott, als mit seinem ganzen Sein und Leben der Sichtbarkeit entnommen, bietet einen solchen Stoff an sich nicht dar zur Bethätigung; aber einen Leib hat er sich gegeben, *si verbis audacia detur*, in dem Menschen, der nach seinem Bild geschaffen ist: das ist also der einzige Stoff, an dem sich meine Liebe zu Gott bethätigen kann, und verschmähe ich den, πῶς, auf welche andere Art, in welcher Weise kann ich dann Gott lieben *sc.* ἐν ἔργῳ? Aber mit dem Gesagten ist das Tempus ἑώρακε noch nicht zu seinem Recht gekommen; man würde, wenn es sich um Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit im Allgemeinen handelte, eher das Präsens oder gar ὁρᾶν δύναται erwarten. Aber der angegebene Gesichtspunct zeigt auch hier das Richtige: handelt es sich hier von der Bethätigung der Liebe in irgend einer Weise (πῶς), so ist klar, dass ich dem Bruder meine Liebe nur dann beweisen kann, wenn ich den Punct kenne, an dem er sie gebraucht, kurz die Liebe braucht zur Bethätigung eine Veranlassung. Daher muss ich den Bruder gesehen haben, wenn er mir solche Veranlassung bieten soll, ohne ihn gesehen zu haben, kann ich ihm ja die Liebe nicht bethätigen, wobei natürlich das ὁρᾶν so weit zu fassen ist, dass auch das Hören hineinfällt. Solche

Veranlassung aber zur Liebesbethätigung, solche Provocation Gott als ihm selber eine Liebesthat zu beweisen, ohne das Medium der Brüder, ist nicht möglich. Es kann und soll meine Liebesthat am Nächsten aus Liebe zu Gott geschehen, aber es giebt kein Mittel (πῶς) Gott ohne einen solchen Stoff, ihm, dem Unsichtbaren, an und für sich eine Liebesthat zu erweisen.

V. 21. Eine Art freilich, könnte man denken, gebe es doch Gott direct zu lieben, indem man nämlich Gottes Gebot hält, also den Gehorsam. Aber, setzt V. 21 auseinander, dieses Mittel Gott ἐν ἔργῳ zu lieben, ist ebenfalls kein zweites, denn das ist Gottes ausdrückliches Gebot die Brüder zu lieben. In den Worten liegt allerdings nicht, dass diess das einzige Gebot ist, das wir haben, denn wenn der Apostel sagt ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν, so hindert nichts, dass wir ausser dem hier in Rede stehenden viele andre haben. Aber factisch ist die Bruderliebe wirklich das πλήρωμα νόμου. Denn wenn ich z. B. das νικᾶν τὸν κόσμον, die Ueberwindung der Selbstsucht, des Hochmuths u. dgl. als andre Gebote zählen wollte, so erhellt doch, dass jede Ueberwindung des Bösen unmöglich ist, ausser durch die Entbindung der entgegengesetzten Macht, nämlich der Liebe. Besteht die Liebe darin, dass ich mein Leben absolut nicht auf mich sondern ganz auf andre beziehe, so kann es kein Gebot neben diesem Gebot geben, und dieses Wegwerfen des eigenen Lebens, wie es Christus nennt, ist in Thaten nur den Menschen, nicht Gott gegenüber möglich, diesem gegenüber nur durch die Vermittlung der Bruderliebe. Eine Stelle, welche das hier ausgesprochene Gebot wörtlich enthielte, giebt es allerdings nicht. Doch werden wir nicht bloss auf die A. T.liche Grundstelle zurückzugehen brauchen: du sollst Gott deinen Herrn lieben und deinen Nächsten als dich selbst; sondern bei dem Apostel selbst stehen bleiben. Ev. 14, 15 heisst es ἐὰν ἀγαπᾶτέ με καὶ τὰς ἐντολάς μου τηρήσατε. Die Mehrheit der hier genannten Gebote zieht sich nach dem Zusammenhange in die Einheit des 13, 34 gegebenen Gebotes zusammen: ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Dass im Evangelium von der Liebe zu Christo, hier von der zu Gott die Rede ist, ist nicht von Bedeutung, da der Apostel doch keine Liebe zu Christo ohne zu Gott und zu Gott ohne zu Christo kennt.

Die Synthese von unserem Verhalten zu Gott und zu den

Brüdern, welche der Apostel gegenwärtig vollzieht, hat er also zunächst von der Voraussetzung der Gottesliebe aus erörtert: das richtige Verhältniss zu Gott erhärtet sich nur an dem richtigen Verhältniss zu den Brüdern. Jetzt greift er die Sache von der entgegengesetzten Seite aus an: die Bruderliebe bemisst sich nach der Gemeinschaft mit Gott. Dieser in 5, 2 ausgesprochne Gedanke Cap. 5.
ist der Grundton der nächsten Verse, der erste Vers des Capitels V. 1.
bildet nur die Einleitung dazu. Mehrere Begriffe treten neu ein. Zunächst wird für die bisher stehende Bezeichnung des Nächsten als ἀδελφὸς die andere γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, τέκνον Θεοῦ (V. 2) gewählt. Es steht diess im Dienst der hier vollzogenen Synthese: weil wir den Nächsten als Gotteskind lieben sollen, so erweist sich, wie V. 2 aussagt, die Wahrheit der Nächstenliebe an der Wahrheit der Gottesliebe; ist diese nicht vorhanden, so habe ich auch den Nächsten nicht als Gotteskind lieb, also überhaupt nicht in der rechten Weise. Denn da nach Cap. 4 die Liebe zum Nächsten auf der Einsenkung der göttlichen Liebe, des göttlichen Geistes beruht, so ist sie überall da nicht, wo Gott gegenüber das rechte Verhalten fehlt. V. 1 des neuen Capitels giebt im Allgemeinen an, dass zwischen dem Verhältniss zu Gott und dem zu den Brüdern eine Wechselbeziehung stattfinden müsse, V. 2 f. setzt dann, wie schon bemerkt, auseinander, wie die Bethätigung des Verhältnisses zu Gott das Kennzeichen des rechten Verhältnisses zu den Brüdern ist. Ebenfalls bedeutend ist das Eintreten des Begriffes πιστεύνειν. Bisher ist derselbe zweimal, 3, 23; 4, 16, vorgekommen, aber beide Male gewissermassen nur als Wetterleuchten, ohne in den organischen Gedankengang des Briefes bestimmend einzutreten. Diess findet erst im fünften Capitel statt. Im Uebrigen basiert der Anfang des ersten Verses auf 4, 2 und 4, 15; es wird sich also fragen, warum dort von dem ὁμολογεῖν, hier vom πιστεύειν die Rede ist. Es ist klar, dass ὁμολογεῖν das πιστεύειν voraussetzt und in sich schliesst. Im vierten Capitel kam nun nach dem dort Erörterten der Glaube an Christus nicht als in dem Menschen ruhende Eigenschaft vor sondern als Merkmal, woran man ein Gotteskind, einen Theilhaber am göttlichen Geiste erkennt. Erkennen kann man aber das, was im Menschen ist, nur soweit es sich äussert, die Aeusserung des Glaubens aber ist eben das ὁμολογεῖν. Hier aber kommt es nicht auf ein äusseres sondern auf ein inneres Merkmal

der Gotteskindschaft an und daher tritt hier die πίστις ein. Dass πιστεύειν hier und meistentheils zunächst die Anerkennung eine Wahrheit aussagt, ist klar: wie hier der Satz Jesus ist der Christ anerkannt werden soll, so wenn es heisst πιστεύειν τινὶ, die Glaubwürdigkeit der Person im Ganzen. Aber damit ist der Begriff nicht erschöpft: denn wenn Ev. 5, 44 das πιστεύειν dem δόξαν παρ' ἀλλήλων λαμβάνειν entgegengesetzt wird, also dem Egoismus, der τὰ ἴδια sucht, so kommt man mit jenem Begriff nicht aus; und wenn Ev. 20, 31 der Zweck des Evangeliums dahin gefasst wird, ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε, so kann doch ein Fürwahrhalten nimmer die ζωή, einen Zustand des ganzen Menschen nach Denken, Fühlen und Wollen in sich schliessen. Es liegt in πιστεύειν in der That der Begriff der *unio mystica*, genauer der Zusammenschluss des Menschlichen mit dem Göttlichen, welches sich grundleglich in der Anerkennung der centralen göttlichen Heilsthat (Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός) vollzieht. Nun ist allerdings die πίστις an sich noch nicht die Kindschaft, denn zu dieser gehört noch ein anderes Moment, eine göttliche Gabe. Man vergleiche namentlich zwei Stellen des Evangeliums, in welchen wie hier Glaube und Kindschaft zusammengestellt werden. Die erste steht Ev. 1, 12: ὅσοι οὖν ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Wenn den Gläubigen die Macht gegeben wird Gottes Kinder zu w e r d e n, so s i n d sie es noch nicht kraft ihres Glaubens, es gehört vielmehr noch eine Gabe Gottes dazu (ἔδωκεν). Und wenn in den gleich folgenden Worten die Gotteskindschaft erklärt wird als ein γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, so ist das doch augenscheinlich nicht gleichbedeutend mit der menschlichen Handlung des Glaubens sondern es soll grade die göttliche Causalität hervorgehoben werden, die uns zu Gotteskindern macht. Und die zweite Stelle ist Ev. 3. Wenn 3, 4 das γεγεννῆσθαι ἄνωθεν als ein γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ πνεύματος beschrieben wird, so wird es als eine That Gottes, näher als die Mittheilung des Geistes gekennzeichnet. Dann aber antwortet Christus dem Nicodemus auf die Frage πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι, die nicht als verwunderter Ausruf in rhetorischer Frageform sondern ganz wörtlich zu nehmen ist: auf welche Weise, durch welche Mittel ist solche totale Erneuerung möglich? — Christus, sagen wir, antwortet darauf in Summa mit der Forderung des Glaubens:

Du, der berühmte Gesetzeslehrer, kennst das Gesetz so wenig? Wie im A. T. das von den Schlangen verfolgte Volk durch den Glauben gerettet wurde an das ihm gesetzte Gotteszeichen, so im N. T. durch den Glauben an das Gotteszeichen des erhöhten Menschensohnes. Also durch den Glauben *δύναται ταῦτα γενέσθαι* und doch ist diess *ταῦτα* nach V. 2 und 3 eine Gottesthat, das *γεγεννῆσθαι ἐκ πνεύματος*. Zwischen beiden findet kein Gegensatz statt, aber eine Synthese ist nöthig. Zum *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ* gehört nämlich zunächst die Einsenkung des *σπέρμα Θεοῦ*, des göttlichen Lebenskeimes, und diess ist die eine Seite; da aber das *γεγεννῆσθαι* keine Neu- sondern eine Umschaffung ist, so kann das neue Leben sich nur vollziehen, indem es den natürlichen Wesensbestand des Menschen bestimmt und zu seinem Organ macht, anders ausgedrückt: indem das betreffende Subject sich mit dem göttlichen *σπέρμα* zusammenschliesst. Diese letztere Seite ist die *πίστις*. Wenn nun an unsrer Stelle es heisst: jeder Glaubende sei aus Gott geboren, so sind der Subjects- und der Prädicatsbegriff an sich nicht von gleichem Umfang, sondern jener enger als dieser und es wird nur constatiert, dass wo der Glaube, die auf Seiten des Menschen liegende That, vorhanden sei, da sicher auch die göttliche That, die Geistesmittheilung stattfinde und so jenes schon ein genügendes Merkmal für das Dasein der Kindschaft sei. Wo nun ein *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ* stattfinde, so ist der weitere Inhalt des Verses, sei ein Verhältniss gesetzt nicht nur zu dem Erzeuger sondern auch zu den von ihm sonst Erzeugten, d. h. zu den Brüdern.

Aber nicht dass die Liebe zu Gott und die zu den Brüdern V. 2.
Hand in Hand gehen müsse, will der Apostel nachweisen, diess ist nur der Unterbau für die folgende Ausführung, dass das Verhältniss zu Gott den Masstab abgeben müsse für das zu den Brüdern, beide Verse verhalten sich also wie Allgemeines zu Besonderem. Der Gedanke des neuen Verses aber ist in der That sehr auffällig. Hiesse es, die Bruderliebe beruhe auf der Gottesliebe, diese sei die *caussa essendi* jener, so wäre das vollkommen klar. Aber die *caussa cognoscendi?* Hat nicht Johannes am Schluss des vorigen Capitels gerade auseinandergesetzt, die Bruderliebe sei das Zeichen der Gottesliebe, ja das einzige Zeichen? Zunächst ist zu beachten, dass nicht die Liebe zu Gott an sich

zum Kennzeichen der Bruderliebe gemacht, wird, sondern mit dem Zusatz καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, und das Verhältniss zwischen der Gottesliebe und dem Gehorsam gegen seine Gebote giebt der erste Satz des dritten Verses an: hierin besteht die Gottesliebe, es giebt keine andre als die im Gehorsam sich bewährende. Dasselbe Verhältniss zwischen Liebe und Gehorsam finden wir auch Ev. 14, 31: ἵνα γνῷ ὁ κόσμος, ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατὴρ οὕτω ποιῶ, wo gleichfalls der Satz mit καὶ angiebt, wie die Welt die Liebe Christi zum Vater erkennen soll: vergl. auch 14, 15: ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, καὶ τὰς ἐντολάς μου τηρήσατε. Aber was ist nun das, was sind die Gebote, von denen hier geredet wird? etwa die Bruderliebe? Unmöglich: denn dann wäre ja der Sinn eine reine Tautologie; wir erkennen unsre Bruderliebe daran, dass wir das Gebot der Bruderliebe halten, mit anderen Worten: wer die Bruderliebe hat, der hat sie. Vielmehr giebt der folgende Vers an, welchen Inhalt die ἐντολαὶ Θεοῦ haben, nämlich das νικᾶν τὸν κόσμον. Indem die Welt besiegt wird, wird das Reich Gottes gebaut, beides sind nicht abgesonderte Factoren, sondern liegt vollkommen in einander. Demnach sind die ἐντολαὶ Θεοῦ nichts anders, als was Johannes Cap. 3 als ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην hingestellt hatte. Und nun können wir den Gedanken des Apostels vollständig übersehen: es giebt ausser der christlichen Bruderliebe auch noch eine andre, eine rein natürliche Liebe, die aber in Wahrheit nur sublimierter Egoismus ist, und von der in ihren verschiedenen Formen die Stufenfolge des Jacobus gilt: ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης. Diese kann in ihren lieblichsten, einschmeichelndsten Gestaltungen leicht den Irrthum hervorrufen, als sei damit das Gebot des Apostels erfüllt. Ob die Liebe eine christliche sei, eine Liebe gegen τέκνα Θεοῦ, die aus dem γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ hervorquillt, das sollen wir daran erkennen, ob wir die δικαιοσύνη thun, negativ ob wir die Welt überwinden. Jede denkbare Bethätigung der Bruderliebe erweist sich daran als christlich, also als wahr, dass sie ein Baustein zum Reiche Gottes, ein Schwertstreich gegen das Reich der Finsterniss ist; nur indem wir uns als Vollstrecker göttlichen Willens, göttlicher Zwecke wissen, wissen wir uns als ἀγαπῶντες τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, denn nur dann hat unser Thun auf die Menschen als Gotteskinder Bezug. Am Schluss des vorigen Capitels hiess es, an der Bruderliebe

allein könnten wir die Gottesliebe prüfen, weil, wie wir zu V. 21 sehen, kein Gehorsam gegen Gott möglich ist, der nicht zugleich ein Wirken, Schaffen, Leben für die Brüder wäre. Hier heisst es umgekehrt: bauen wir das Reich Gottes, resp. zerstören wir das der Welt, so ist das das Kennzeichen der Bruderliebe, denn es giebt keine Bruderliebe, die nicht diess Merkmal, diese Tendenz an sich trüge. Summa: Gottesliebe und Bruderliebe erhärten und beweisen sich gegenseitig, der eine Begriff lässt sich ohne den andern gar nicht vollziehen. Und damit ist nun zwischen den beiden den ganzen Brief beherrschenden Gesichtspuncten, der *κοινωνία μετὰ τοῦ Θεοῦ* und der *κοινωνία μετὰ τῶν ἀδελφῶν* die vollständigste Synthese gefunden. Begrifflich lassen sie sich auseinander halten, aber in der Wirklichkeit des Lebens nicht. Und von hier aus fällt nun ein bestätigendes Licht auf unsre Erklärung von Cap. 2, 3 ff. Dass dort, wie wir seiner Zeit erkannten, alle Gebote Gottes sich schliesslich zusammenzogen in den einen Brennpunct der Bruderliebe, muss von dem hier gewonnenen Standpunct vollkommen natürlich erscheinen: in ihr liegt wirklich alles Andre befasst, wie andrerseits das Vorhandensein des Gehorsams gegen den etwaigen sonstigen Willen Gottes schliesslich doch wieder auf die Bruderliebe hinführt.

Aber die Satzform in unserem Verse erfordert noch Beachtung. Die Construction *ἐν τούτῳ γινώσκομεν . . . ἐὰν* ist nämlich dem Johannes im Evangelium wie in unserm Briefe überaus geläufig, *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅταν* kommt aber nur hier vor. Da nun *ὅταν* bei Johannes sonst nie in bloss conditionalem Sinne steht, wird man auch hier anstehn müssen es so zu fassen. *Ὅταν* ist zuvörderst ebenso wie *ὅτε* Zeitpartikel; das hinzugefügte *ἄν* trägt allerdings ein conditionales Element hinein, ohne aber das temporale zu verdrängen: entweder soll dadurch die Handlung als unbestimmt oft wiederkehrend gekennzeichnet werden, die bei jedem Eintreten aber eine bestimmte Folge habe (wann auch immer), oder ihr Eintreten als erst in der Zukunft zu erwartend beschrieben (wann einmal). Hier ist das Erstere der Fall: in jedem beliebigen Falle (*ἄν*) muss gleichzeitig (*ὅτε*) mit der Bruderliebe auch der Gehorsam in uns sein, und eben an letzterem Umstande (*ἐν τούτῳ*) können wir jene erkennen. Ob am Schluss des Verses *ποιῶμεν* oder *τηρῶμεν* gesetzt wird, ist sachlich gleichgültig, doch scheint

der Umstand, dass *cod.* A. die folgende Zeile bis zum zweiten τηρῶμεν auslässt, darauf hinzuweisen, dass das Auge der Abschreiber leicht auf den folgenden Satz abirren konnte und so das τηρῶμεν des dritten Verses fälschlich auch in den zweiten bringen, in dem ursprünglich das seltene ἐντολὰς ποιεῖν stand.

V. 3. Der erste Satz des dritten Verses ist uns seiner Bedeutung nach schon klar geworden: die im Vorigen beiläufig eingeführte Zusammengehörigkeit der Liebe zu Gott mit dem Gehorsam wird hier ausdrücklich constatiert. Das ist der Inhalt (αὕτη ἐστίν) und das zugleich die Tendenz (ἵνα) der Liebe, Gottes Gebot zu erfüllen. Und das folgt sowohl aus dem Begriff der Liebe als aus der Art, wie sie in uns hineingekommen ist: ist die Liebe die Bezogenheit meines Ich auf ein anderes Ich, so ist dieLiebe zu Gott die Bezogenheit meines Willens auf den göttlichen Willen; und ist die Genesis der Liebe zu Gott in mir, dass Gottes zuvorkommende Liebe sich in mich gesenkt hat, so ist wieder Gottes Wille mein Wille geworden. Und dieser geforderte Gehorsam gegen Gottes Gebot ist leicht, fährt der Apostel fort. Vergl. Matth. 11, 30. Allerdings heisst der Ausdruck βαρεῖαι zunächst drückend, nicht „schwer zu erfüllen,“ aber da die Gebote nur dadurch drückend werden, dass man sie nicht oder nur mühsam erfüllen kann, so kommt Beides auf dasselbe hinaus. Gottes Gebote werden nicht an sich leicht genannt, als die nämlich nichts Schweres fordern, denn an sich ist nichts leicht und nichts schwer, jede Schwierigkeit liegt nur in dem Verhältniss der Sache und der Kraft der betreffenden Person. Nur dem Christen sind Gottes Gebote leicht, weil kraft des Glaubens, der ihn mit Christo verbindet, eine Einigung seines Willens mit dem göttlichen Willen stattfindet. Das Mass des Willens ist aber auf geistigem Gebiete stets anch das Mass der Kraft. Jede Sünde beruht nicht nur auf einem Deficit an Kraft sondern ebenso auf einem Deficit an Willen. Den Grund, welcher uns
V. 4. Gottes Gebot leicht werden lässt, giebt V. 4a an. Schwer werden die Gebote nur durch einen ihnen entgegentretenden, ihre Befolgung hindernden Widerstand. Dieser beruht in der Macht der Welt, das κόσμος. Dieser als das Reich der Finsterniss, durch und durch verwachsen mit sündlichen Mächten (vgl. zu 2, 15), hat stets die Tendenz gegen Gottes Willen zu handeln, und da eben alles Irdische an und für sich diese Tendenz hat, so muss jeder Gehorsam

gegen Gott der Welt abgerungen werden. Die mannigfachen Versuchungen, die von der ἐπιθυμία und ἀλαζονεία ausgehn, das Hängen am Sichtbaren, wie es allen Menschen angeboren ist, ferner die Sünden, die in jeder Zeit im Schwange gehn und daher auf jeden ihre berückende Gewalt erstrecken, der aus dieser Zeit hervorgewachsen ist: das Alles sind Ausstrahlungen des κόσμος, die besiegt werden sollen. Was aber wird in solchem Kampf Sieger bleiben, ja fortdauernd den Sieg behaupten (Präsens νικᾷ,), welche Macht? πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Θεοῦ. Der neutrale Ausdruck, den Johannes auch sonst anwendet, wo schliesslich doch von Personen die Rede ist (vgl. Ev. 3, 16; 6, 37; 17, 2;), ist nicht ohne Weiteres identisch zu setzen mit πάντες οἱ γεγεννημένοι. Der Unterschied fühlt sich leicht heraus: in dem letzteren Ausdruck würde die Person hervorgehoben, die so und so beschaffenen Menschen siegen, während der Ausdruck des Johannes die Macht in den Vordergrund stellt, welche den Sieg davon trägt, die in den Personen wirkende Causalität. Diese göttliche Kraft, die Macht des Lichtes, muss, wo sie immer wirkt (πᾶν), ausnahmslos (νικᾷ) den Sieg davon tragen über die Welt als Sitz der Finsterniss. Weil dieser Sieg so wesensnothwendig ist, darum sind die göttlichen Gebote, die diesen Sieg fordern, nicht schwer.

Was kann der Welt als dem Reiche des Vergänglichen (cf. 2, 17: ὁ κόσμος παράγεται), weil des Sichtbaren (cf. 2. Kor. 4, 18: τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὸ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια), anders siegreich gegenüber treten als das, dessen Wesen nach Hebr. 11, 1 es ist, mit dem Unsichtbaren (οὐ βλεπόμενα) zu verkehren: der Glaube? Die drei Sätze V. 4a, 4b, 5 verhalten sich so, dass immer genauer die siegende Macht hervorgehoben wird. Zuerst hiess es im Allgemeinen: der Sieg hängt von der göttlichen Geburt ab, hier genauer: diess insofern, als die göttliche Geburt den Glauben hervorruft, endlich V. 5: dieser Glaube aber ist des Näheren ein Glaube an Jesum als den Sohn Gottes. In den Worten νίκη νικήσασα ist ein doppeltes Moment zusammengedacht: während nämlich das Perfect νικήσασα auf die Angabe der Waffe des Sieges führt, ist νίκη ja das Resultat des Kampfes. Man hat durchaus nicht nöthig eins von beiden wegzuerklären, es soll eben beides ausgedrückt werden. In dem Glauben liegt virtuell schon die Welt überwunden: also hat der Glaube stets schon gesiegt, ist

das Mittel, die Waffe, welcher von vorn herein der Sieg gehört; andererseits ist er aber auch der Sieg selbst, denn er ist das Resultat des Kampfes: durch den Glauben besiege ich die Welt und ersiege mir meinen Glauben, so dass er nun unangefochten seine ganze Macht entfalten kann. Wenn nun aber auch virtuell im Glauben der Sieg über die Welt schon beschlossen liegt, so legt er sich doch thatsächlich in einer Reihe von Momenten auseinander, tritt erst allmählich in die Erscheinung. Wie Christus selbst in seinem Tode die Welt und ihren Fürsten schon besiegt und getödtet hat, dennoch aber dieser Sieg in der Geschichte des Reiches Gottes und durch dieselbe erst allmählich in die äussere Vollendung tritt, die Geschichte des Gottesreichs das weiter und weiter gehende Absterben, der sich mehr und mehr vollziehende Todeskampf des Satans ist: so ist unser Glaube, als das in uns sich reflectierende Werk Christi, zwar intensiv der vollendete Sieg, aber in einer Reihe von Momenten tritt dieser Sieg in die Erscheinung. Das γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ, d. h. das Innewohnen des göttlichen Geistes in uns, ist das Princip des Sieges, der Glaube, als der Zusammenschluss unseres Ich mit diesem göttlichen
V. 5. Geist lässt diess Princip wirksam werden in dem Einzelnen. Und zwar der Glaube an Jesum als den Gottessohn: das war ja das Werk Christi nach 3, 8, dass er die Werke des Satans gelöst hat, und zwar sein Werk eben als des Gottessohnes; er konnte sagen: θαρσεῖτε ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον (Ev. 16. 33); der Glaube an ihn, der Zusammenschluss mit ihm, reflectiert sein Werk auch in uns. So schliesst sich der Schluss unsres Absatzes V. 5 mit dem Anfange desselben V. 1 aufs Genaueste zusammen. Geburt aus Gott, Glaube und Vollbringung des göttlichen Willens, die in dem Siege über die Welt besteht, sind in ihrer Zusammengehörigkeit nachgewiesen und zugleich als Erweis der Bruderliebe dargethan.

V. 6-11. Aber wenn so der zuletzt betrachtete Absatz auch ein Ganzes bildet mit dem Absatz 4, 19—21, so ist darin doch auch noch ein anderes Moment enthalten, welches zu dem Anfange des Briefes zurückführt. Es war ja gleich mittels der ersten Periode desselben gesagt, dass der λόγος τῆς ζωῆς den Inhalt bilden solle; eine Verkündigung von Christo wollte Johannes geben, wenn auch nicht seine Person, doch sein Werk in uns darstellen. Er hatte

sodann im ersten Haupttheil den inneren Habitus des Christenlebens in seiner Bezogenheit auf Gott und auf die Brüder, im zweiten die äussere Bethätigung dieses Habitus als Merkmal der rechten inneren Stellung und als Bedingung der rechten Christenfreude geschildert. Das Alles aber war ihm nicht Selbstzweck sondern sollte eine Verkündigung περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς sein. Das Verhältniss zu diesem, d. h. zu Christo dem Gottessohn, war es, auf das sein Absehn gerichtet war. Diess Verhältniss ist aber nach N. Tlicher Sprechweise zusammengefasst im Begriffe der πίστις. Indem er nun diesen zuletzt einführt, rundet er den gesammten Brief ab, giebt an, dass er das 1, 1 ff. ausgesprochne Vorhaben hiermit erfüllt haben wolle. Aber ein Moment der Einleitung ist noch nicht zu seinem gehörigen Recht gekommen sondern nur beiläufig einmal 4, 14 darauf hingewiesen: der Begriff der μαρτυρία. Was anders war der Zweck des inhaltsreichen, mit solcher Emphase entwickelten Satzes 1, 1 ff. als eben die Verbürgung der apostolischen Verkündigung. Diess Moment wird nun in dem folgenden Abschnitt 5, 6—12 wieder aufgenommen, wenn auch in noch anderer Weise als es in 1, 1 sich eingeführt hatte. Was der Apostel hat lehren wollen, das hat er nun gelehrt: licht und klar, in sich abgeschlossen und vollendet liegt die Entwickelung seiner Gedanken da: gegen Gott und die Brüder ist das rechte Verhältniss gewonnen, damit die παῤῥησία selbst dem יוֹם גָּדוֹל וְנוֹרָא gegenüber, also die χαρὰ πεπληρωμένη verbürgt, das alles aber ist die Entfaltung der πίστις an den Gottessohn. Auf dieser ruht also im Grunde das ganze Gebäude: dieser Glaube muss also als ein unentwindbar sicheres Gut dastehen, sein Inhalt die allerstärkste Bezeugung haben. Sie zu geben ist die letzte restierende Aufgabe.

Der Begriff der μαρτυρία, welcher auch abgesehen von diesen Auseinandersetzungen sich der oberflächlichsten und äusserlichsten Betrachtung schon als Mittelpunkt des Folgenden darstellt, tritt in allen johanneischen Schriften merkwürdig hervor. Am Anfang und am Ende aller drei grösseren Schriften, die wir von Johannes haben findet sich dieser Begriff. In der Apokalypse beginnt er 1, 2 mit der Bezeugung seiner Glaubwürdigkeit: ὃς ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα τε εἶδεν. Mag sich nun, was für uns gleichgültig ist, das ἐμαρτύρησεν auf diess

eben beginnende Werk selbst beziehen oder auf das etwa früher geschriebene Evangelium oder die sonstige mündliche Wirksamkeit des Apostels, jedenfalls ist es die Tendenz des Apostels durch die Erwähnung seiner Augenzeugenschaft (ὅσα τε εἶδε) die Gewähr seiner Glaubwürdigkeit beizubringen. Und ebenso wird am Schluss des Buches, Cap. 22, der Inhalt desselben des Oefteren als eine μαρτυρία des Herrn selbst bezeichnet. Das Evangelium zweitens beginnt gleich nach dem Prolog mit der μαρτυρία des Täufers 1, 18 ff und es schliesst 21, 24 mit der des Evangelisten selber. Und endlich unser Brief beginnt mit der Zeugenschaft des Apostels, er schliesst hier mit der Gottes selber. Aber auch in der Hauptmasse des Evangeliums spielt der Begriff μαρτυρεῖν eine bedeutende Rolle: das vollgültige und gewichtige Zeugniss, das er für sich aufzuweisen habe, ist ein Gedanke, auf den der Herr immer wieder den Juden gegenüber zurückkommt. Namentlich aber führt er wiederholt, vergl. 5, 32; 8, 18; 15, 26, (an letzterer Stelle ist genau genommen von dem heiligen Geiste die Rede) das Zeugniss Gottes für sich an. Von einem solchen ist denn nun auch, wie bemerkt, hier die Rede. Allerdings ist V. 6 von dem Zeugniss des Geistes, V. 8 von dem des Wassers, Blutes und Geistes die Rede; wenn aber von V. 9 an fortwährend von **dem** Zeugniss Gottes gesprochen wird (man beachte den Artikel), ohne dass irgendwie angegeben wird, auf welche Weise, durch welche Medien diess Zeugniss an uns gelangt, so folgt aus letzterem Umstande wie aus dem bestimmten Artikel, dass Wasser, Blut und Geist nicht eine selbständige Bedeutung haben sondern nur die Vermittler des göttlichen Zeugnisses sind. Sie zusammen bilden die μαρτυρία τοῦ Θεοῦ. Wir haben zweierlei scharf zu unterscheiden: erstens die Frage nach dem Inhalt des Zeugnisses Gottes: was bezeugt er? Diese Frage wird ausführlich V. 11 beantwortet: αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν; in gedrängterer Weise ist aber auch die Antwort in V. 6 enthalten. Bleiben wir bei der ganz klaren Antwort in V. 11 einstweilen stehen, so ersehen wir, dass der Gegenstand des göttlichen Zeugnisses das in dem Sohne Gottes beschlossene ewige Leben ist: er ist der Inhaber (ἐν αὐτῷ ἐστι) und Vermittler dieses Lebens. Die zweite Frage ist die: wodurch bezeugt Gott? Antwort: durch Wasser, Blut, Geist. An dem Inhalt des göttlichen Zeugnisses,

den wir aus V. 11 ja kennen, haben wir nun einen Massstab, woran wir die Richtigkeit unsrer Erklärung dieser drei Zeugen werden messen können. Sie müssen im Stande sein, Jesum als den Inhaber des ewigen Lebens zu bezeugen, durch den wir dasselbe empfangen. Inwiefern legen nun Wasser, Blut, Geist diess Zeugniss für Christum ab?

Bei der Erklärung des Wassers und des Blutes muss die zwiefache Stellung ins Auge gefasst werden, welche sie einnehmen. Einmal nämlich als Zeugen, als Vermittler des Zeugnisses, *ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ:* Wasser und Blut müssen also eine göttliche That, eine göttliche Veranstaltung sein, kraft welcher Gott für Christus eintritt; zweitens aber heisst es, Christus selbst sei *δι' ὕδατος καὶ αἵματος* gekommen. Da nun das *ἔρχεσθαι*, von Christo gebraucht, bei Johannes stets eine *vox solemnis* ist, die sich auf das Kommen Jesu als des Messias, nicht auf sein Geborenwerden überhaupt sondern auf sein Auftreten als Heiland der Welt bezieht, so will der genannte Satz sagen, Jesus sei durch Wasser und Blut zu seiner messianischen Stellung gelangt; diese beiden sind also nicht allein Bürgschaft seiner Gottessohnschaft sondern zugleich die Potenzen, durch welche er der Heiland geworden ist; es müssen also Wasser und Blut in dem Leben Christi sich als constitutive Factoren aufweisen lassen. Bevor wir nun näher zusehen, wie das der Fall ist, müssen wir erst noch die Rechtfertigung einer Ausdrucksweise geben, die wir gebraucht haben. Wir haben nämlich das Zeugniss, von dem die Rede ist, bald als Zeugniss für die Gottessohnschaft, bald als Zeugniss für die messianische Wirksamkeit Jesu bezeichnet, d. h. bald als Zeugniss für seine Person, bald als eins für sein Werk. Zu dieser doppelten Redeweise aber berechtigt uns der Apostel selbst, indem er V. 11 sowohl die Gabe des Lebens wie den Bringer des Lebens als Gegenstand des göttlichen Zeugnisses nennt. Und in der That liegt Beides ineinander: wer das Leben geben soll, muss es zunächst haben, und wer es in sich hat, ist damit Sohn Gottes nach Ev. 5, 26: *ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.* Wer das Leben *ἔχει ἐν ἑαυτῷ,* ist damit als Gottes Sohn bewiesen, und wer das Leben Andern geben will, muss es *ἐν ἑαυτῷ ἔχειν.* Also liegen in der That Gottessohnschaft und Messianität Jesu ineinander.

Was ist nun aber das für ein Wasser, von dem so Grosses ausgesagt wird? Zunächst könnte man an die Taufe denken, die Christus von Johannes erfahren hat. In der That ist er ja durch dieselbe zu seinem messianischen Amte inauguriert worden: alle drei Synoptiker heben diesen Gesichtspunct stark genug hervor: es scheint also auf den ersten Blick ganz erklärlich, wenn gesagt wird, *δι' ὕδατος*, durch diese Taufe sei er als Messias gekommen, diese Thatsache habe seine messianische Wirksamkeit vermittelt, ihn dazu in Stand gesetzt. Aber man wolle die Sache scharf ansehen. Was Jesum zu seinem Amt bereitete, war die bei der Taufe geschehene Mittheilung des Geistes, aber nicht das Taufwasser. Bei der christlichen Taufe freilich sind das Wasser und die Geistesmittheilung in der Taufe allerdings so untrennbar verbunden, dass sehr wohl durch das Wort Wasser das Ganze, auch das himmlische Gut, bezeichnet werden kann: irdisches Zeichen und himmlisches Gut liegen im Sacrament eben untrennbar ineinander. Ganz anders stand es aber bei der Taufe Johannis. Die war durchaus kein sacramentaler Act und gab an sich gar nicht den heiligen Geist, so wenig, dass gerade im Gegensatz zu seiner eigenen Taufe Johannes sagen konnte, Christus werde mit dem heiligen Geiste taufen: vergl. Ev. 1, 33: *ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον . . . οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι Ἁγίῳ.* Die Geistesmittheilung, die dem Herrn bei seiner Taufe wurde, war mit derselben durchaus nicht an sich verbunden sondern ein ausserordentliches Ereigniss, das sich mit derselben verband. Johannestaufe und christliche Taufe stehen im Gegensatz zu einander: in jener ist in erster Linie der Mensch der Gebende, in dieser der Empfangende. Wer von Johannes sich taufen liess, legte das Bekenntniss ab: wie das Wasser meinen Leib reinigt, so will ich hinfort meine Seele Gott zu reinem Dienste ergeben. Eine wunderbare, ausserordentliche Gabe Gottes an den Menschen war mit diesem Acte an sich in keiner Weise verbunden. Handelte es sich hier also um die Inauguration Christi zu seinem Amte, so würde die Bezeichnung der Taufe durch *ὕδωρ* ganz unzutreffend sein, da nicht durch das Taufen an sich sondern durch die damit nicht nothwendig zusammenhängende Geistesgabe*) die

*) Es kann befremden, dass Jesus bei der Taufe nach der übereinstimmenden

Amtsgabe vermittelt wurde. Weiter aber kann das Wasser der Taufe Christi durchaus nicht als Zeugniss für seine göttliche Sendung hingestellt werden: diese äussere Taufe war ja eine dem Herrn mit Vielen gemeinsame Handlung, die also an sich solche Zeugnisskraft nicht involvierte. Die Stimme, welche dabei vom Himmel erscholl, oder der Geist, welcher ὡσεὶ περιστερὰ sich auf Jesum senkte, hätten wohl solche Kraft, aber sie können nicht durch ὕδωρ bezeichnet sein, weil nach dem Gesagten die Johannestaufe nicht wesensnothwendig die Geistesgabe in sich schloss.

Wir müssen uns also nach einer anderen Deutung des ὕδωρ umsehen. Ist vielleicht die christliche Taufe gemeint? Dass diese im Gegensatz zur Johannestaufe sehr wohl mit ὕδωρ bezeichnet werden kann, liegt am Tage, da in ihr ein wesensnothwendiges Ineinander von Wasser und Geist, Form und Inhalt allerdings besteht, welches der johanneischen abgieng. Auch liesse sich der Ausdruck ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος so ganz wohl verstehn. Der Täufer selbst fasst ja die ganze Aufgabe Christi darin zusammen, dass er mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen werde. Auch dass das Taufsacrament erst am Schluss des irdischen Lebens Christi eingesetzt ist, würde dieser Erklärung nicht im Wege stehen: denn die eigentliche Entfaltung der messianischen Thätigkeit Christi, auf welche sich das ἔρχεσθαι bezieht, erreicht ja wirklich mit dem Ende seines Wandels auf Erden erst ihre Höhe. Wohl aber würde man erwarten ἐρχόμενος zu lesen, denn nicht die geschichtlich vollendete Thatsache der Erscheinung des Messias in der Welt hat sich vermittelst des Taufsacramentes vollendet sondern in demselben kommt er fortwährend als der Menschen Heiland und Erlöser. Ein anderer Grund gegen diese Auffassung liegt in der

---

Erzählung der Evangelisten den heiligen Geist erst empfangen hat, da er doch schon im Mutterleibe mit ihm erfüllt war. Die Lösung der Schwierigkeit liegt in der Unterscheidung des Geistes als eines das Persönleben erfüllenden Principes und als Amtsgabe zur Mittheilung an Andere. Ein entferntes Analogon hat dieser Unterschied darin, dass auch bei Menschen das Wissen um eine Sache weder den Beruf noch auch nur die Gabe in sich schliesst dafür zeugend und lehrend aufzutreten, welches Letztere vielmehr durch bestimmte Erlebnisse und Erfahrungen gezeitigt zu werden pflegt; ein näheres Analogon an der doppelten Geistesmittheilung an die Jünger am Osterabend und Pfingstmorgen.

Art, wie ὕδωρ und αἷμα hier sich gegenüber gestellt werden: in der christlichen Taufe liegt ja die Beziehung auf den Tod, also das Blut Christi nach der paulinischen Aussage (Röm. 6, 3: εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν) schon mit. Wenn hier nun gesagt wird: nicht im Wasser allein, sondern in Wasser und Blut sei Christus gekommen, so wird jedem der beiden Momente ein besonderer Inhalt zugeschrieben, in dem Blut ist etwas, das in dem Wasser nicht ist. Da wir aber gesehen, dass in dem Taufsacrament Wasser und Blut zusammen wirksam sind, so will die Erklärung des Wassers vom Taufsacrament hier nicht ganz passen. Und in diesen Bedenken werden wir befestigt, wenn wir die eigenthümliche Stellung ins Auge fassen, die Johannes überhaupt zu den Sacramenten einnimmt. In dem Evangelium nämlich finden sich allerdings Stellen, welche auch auf die Sacramente mitzubeziehen sind, ihre höchste Erfüllung und Wahrheit in diesen haben, aber weder die Einsetzung noch sonst eine ausdrückliche Erwähnung der Sacramente als solcher. Ev. 6 redet der Herr vom Genusse seines Fleisches und Blutes und es beziehn sich die betreffenden Worte zweifelsohne auch auf das heilige Abendmahl, aber schon die Erklärung des Essens durch den Begriff des Glaubens zeigt, dass zunächst der Abschnitt symbolisch von der völligen, lebendigen Aneignung Christi (ἐγώ ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) und seiner Versöhnung (αἷμα) zu verstehen ist. Ebenso wenn Joh. 3 von der Wiedergeburt aus Wasser und Geist die Rede ist, so spielen die Worte jedenfalls auf das Wasser der Taufe an, ja sie können von Christen gar nicht gelesen werden, ohne dass diese Beziehung ins Bewusstsein tritt. Aber schon der Umstand, dass es damals noch gar kein Taufsacrament gab, dass dem Nicodemus also, an den sich die Worte doch wenden, ihr Sinn, wenn diess der einzige wäre, hätte gar nicht klar werden können, weist darauf hin, dass das Wasser zunächst in symbolischer Bedeutung steht. Da nun der vorliegende Brief des Johannes, wie sich uns ergeben hat, an keiner Stelle über den Gedankenkreis des Evangeliums hinausgeht, so muss diess gegen die directe und ausschliessliche Beziehung unsrer Stelle auf die Sacramente wenigstens bedenklich machen.

Wir werden also den Versuch machen, ob dieselbe Bedeutung des ὕδωρ, die es im ganzen Evangelium hat, nicht auch hier

anwendbar ist: das ist aber die symbolische. Einen Prüfstein haben wir daran, dass die Bedeutung des Wassers an unsrer Stelle eine andre sein muss als die des Blutes, dieses ein Moment enthalten muss, das jenem fehlt, beide gleicherweise aber zum Zeugniss für Christum brauchbar sein müssen. Vor allem finden wir den symbolischen Gebrauch des ὕδωρ in Cap. 4 des Evangeliums: wer das Wasser trinken wird, das ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten; ferner Ev. 7, 38: wer an mich glaubet, von dess Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fliessen. In diesen Stellen ist unter dem Wasser das frisch und klar, wie aus einem Quell, hervorsprudelnde neue, heilvolle Leben verstanden (vgl. die πηγαὶ τοῦ σωτηρίου Jes. 12, 3 u. Ps. 23, 2). Andrerseits ist das Waschen mit Wasser schon im A.T.lichen Ritual ein Mittel zur Reinigung und in dieser Bedeutung kommt daher das Wasser ebenfalls häufig genug, auch abgesehen von gesetzlichen Handlungen, vor. Beide symbolische Anwendungen darf man nicht auseinanderreissen, vielmehr beruhen beide auf demselben Grundgedanken: das Wasser ist Symbol sowohl für die Erlangung der Reinigung, d. h. der Heiligkeit, als auch für den Besitz derselben. So ist es denn auch in der Stelle, welche für die unsre grundlegend ist, Ev. 3, 5: die Wiedergeburt aus Wasser und Geist bezeichnet die Erzeugung des neuen, reinen, heilvollen Lebens, — ὕδωρ, — durch den heiligen Geist, — πνεῦμα. So wird auch das Verhältniss von Wasser und Blut wenigstens im Allgemeinen klar: in dem Blute liegt das Moment der Versöhnung, dieses fehlt dem Wasser, welches mehr auf die Erlösung geht. Die Wiedergeburt ist ja wirklich in erster Linie nicht sowohl Sühne des Vergangenen als Pflanzung eines neuen Menschen, Begründung des Heils. Jene negative Seite, wonach das λοῦτρον παλιγγενεσίας zugleich βαπτισμὸς εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν wird (Act. 2, 38), kommt erst durch die oben erwähnte Beziehung auf Christi Tod hinein. Demnach würde das ὕδωρ hier das Symbol sein des mit reinigenden Kräften erfüllten, neuen göttlichen Lebens, welches Christus gebracht hat. Mittels (διὰ) dieser in ihm, als dem Besitzer des Quells (Ev. 4), liegenden Kraft ist er als der Messias aufgetreten (ἦλθεν): nur weil er diess Leben des Heils hatte und geben konnte, war er befähigt der Messias zu sein. Und zugleich ist die Thatsache, dass von Christo Kräfte eines neuen, heilvollen

Lebens ausgehn, das Zeugniss, welches ihn als Gottessohn legitimiert. Denn wie wir am Anfange unsrer Auseinandersetzung ausführten, ist, wer das Leben geben kann, dadurch als Besitzer desselben, weiter als Gottessohn beurkundet. Soweit kommen wir auf Grund rein symbolischen Verständnisses; befriedigend ist aber, das wird das exegetische Gefühl Jedem sagen, die so gewonnene Auslegung des ὕδωρ noch nicht. Bevor wir aber weiter dringen können, müssen wir erst auch für das αἷμα ein solch vorläufiges Verständniss gewinnen.

Dass unter αἷμα nicht das Sacrament des Altars, in erster Linie wenigstens, zu verstehn ist, zeigt ausser dem oben Gesagten, was zum Theil ja auch hierauf seine Anwendung findet, der Umstand, dass wir keine Erwähnung des Abendmahls im N. T. haben, welche nur das Blut nennte. Wir haben aber in unserm Briefe selbst einen Ort, der über die Bedeutung des Blutes Christi uns belehrt, und von der also ohne Noth wir bei der Erklärung unsrer Stelle nicht abgehn dürfen: es ist 2, 2, resp. 4, 10, wo der ἱλασμὸς, die Sühne, als Resultat des Todes Christi bezeichnet wird, und dazu werden wir 1, 7 nehmen müssen: τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Somit sagt Johannes hier aus, dass Christus mittels seines versöhnenden Sterbens als Messias aufgetreten sei, in diesem die Ermöglichung seiner Wirksamkeit als Heiland liege. Und diese versöhnende Kraft, die von ihm ausgeht und ihn erfüllt (ἦλθεν ἐν αἵματι), ist der zweite Zeuge, den Gott für ihn aufstellt. Sie beweist, dass der, in dem solche Kraft wohnt, der Gottessohn ist.

Aber mit dieser symbolischen Bedeutung von ὕδωρ und αἷμα ist keineswegs ausgeschlossen, dass die Sacramente auch mit unter unsern Ausdrücken befasst sind. Es ist ja nicht zufällig, dass bei der Taufe das Wasser, beim Abendmahl das Blut eine so hervorragende Stellung einnehmen, sondern es ist so geordnet, weil bei jener die Erneuerung der Lebenskraft, die reinigende und heilspendende Wirksamkeit des Geistes, die Hauptsache ist, bei dieser die Aneignung der im Blute Jesu liegenden Versöhnung. Freilich ist ja auch bei der Taufe Sündenvergebung, also Sühne, auch beim Abendmahl Erneuerung zu reinem Leben; aber diess doch so, dass in der Taufe das Moment der Pflanzung eines neuen Lebens, beim Abendmahl die Ueberwältigung der im Fleische

wohnenden Sünde durch Durchdringung mit dem verklärten Leibe Christi das in den Vordergrund Tretende ist. Wenn also auch die oben ausgeführten Gründe verbieten an die Sacramente zuerst und auschliesslich zu denken, so sind sie doch insofern hier mit enthalten, als in ihnen die symbolische Anwendung des Wassers und Blutes stattfindet, ja culminiert. Unsre Stelle steht demnach mit Ev. 3 und Ev. 6 auf ganz derselben Linie. Es ist sogar wahrscheinlich, dass aus dem Gedanken an die Sacramente und der Reihenfolge, in welcher sie von dem Christen empfangen werden, die Stellung *ὕδωρ καὶ αἷμα* hervorgegangen ist.

Aber, wie bemerkt, befriedigend ist die so gewonnene Erklärung noch nicht. Denn wenn *ὕδωρ* und *αἷμα* auch vielfach symbolisch, besser gesagt, tropisch bei Johannes vorkommen, so ist damit doch noch nicht erklärt, wie dieser tropische Ausdruck hierher kommt. Für den Gedanken: die Kräfte des neuen Lebens, das Christus gebracht hat, zeugen für ihn, zu setzen: das Wasser zeugt für ihn, — das ist und bleibt unsäglich hart. Und dazu kommt noch eins: wenn auch das Blut hier Symbol der Versöhnung ist, so ist es doch kein blosser Tropus, keine bloss bildliche Redeweise, sondern wirkliches und wahres Blut ist ja vergossen und hat die Versöhnung gebracht, und daher ist der Ausdruck *αἷμα* hier vollständig verständlich: das Blut, nämlich das am Kreuz vergossene sühnende Blut Christi, zeugt für seine Gottessohnschaft. Aber fehlt nicht gerade dieser reale Hintergrund dem *ὕδωρ*? ist es nicht ein rein bildlicher und an dieser Stelle durchaus nicht irgend begründeter Ausdruck? Ganz anders stände es freilich, wenn in dem Leben Christi abgesehen von der Taufe, die wir als zu unserm Zweck unbrauchbar erkannt haben, ein Punct sich nachweisen liesse, wo wirkliches Wasser in dem von uns bezeichneten höheren Sinne vorkäme, wenn also das Wasser an unsrer Stelle eine concrete, geschichtliche Grundlage hätte, ebenso wie das Blut sie hat; wenn etwa gar ein solches Factum, wie wir es im Sinne haben, im Geiste des Apostels und seiner Leser eine besonders hervorragende Stellung einnähme, so dass bei Erwähnung des Wassers sie alsbald an dasselbe denken mussten. Und so ist es in der That und unsre ganze Stelle tritt in eine überaus günstige Beleuchtung, wenn sich nachweisen lässt, dass sie sich zurückbezieht auf Ev. 19, 34, — eine Stelle, deren Herbeiziehung so nahe liegt,

dass es schwer ist sie nicht zu vollziehen. Nicht nur, dass einzig an diesen beiden Stellen der Schrift Blut und Wasser so zusammengestellt werden, sondern es geschieht auch beide Male in einer gleich markierten Weise, mit sichtlicher Emphase, und beide Male ist μαρτυρεῖν der Begriff, unter dessen Beleuchtung αἷμα und ὕδωρ gestellt werden. Wenn sich nun erweisen lässt, dass jenes Wasser und jenes Blut, wovon in der Leidensgeschichte die Rede ist, typisch zu verstehen ist, d. h. damals ein äusseres Factum eintrat, das einen tieferen Sinn in sich schloss; dass ferner die Ausdeutung des Typus, näher der typischen Begriffe ὕδωρ und αἷμα dort dieselbe ist, welche wir hier als richtig erkannten: dann werden wir die evangelische Stelle als Grundstelle für die unsre zu betrachten haben und dann ist ebenso die Wahl dieser symbolischen Ausdrücke wie der von uns gefundene Inhalt neu bewiesen und vollständiger erklärt. Der einzige äussere Grund, den man der Beziehung unsrer Stelle auf Ev. 19 entgegensetzen kann, ist der, dass dort das Blut, hier das Wasser voraufgeht. Aber die Bedeutung dieses Grundes löst sich durch die doppelte Bemerkung in nichts auf, erstens dass im Evangelium der Apostel die Reihenfolge innehält, in welcher jene Evacuationen stattgefunden haben, hier aber durch die oben erwähnte Rücksicht auf die beiden Sacramente das Wasser voranstellt; zweitens dass der in Rede stehende Unterschied um so weniger zu bedeuten hat, als (unter Voraussetzung der symbolischen Bedeutung des Wassers und Blutes im Evangelium, die wir sogleich erweisen werden) überhaupt zwischen Erlösung und Versöhnung der Unterschied ein fliessender ist, beides ineinander liegt.

Sehen wir Ev. 19, 34 f. genauer an. Zunächst fasst man das Herausfliessen von Blut und Wasser ganz falsch auf, wenn man es als Beweis dafür nimmt, dass Jesus wirklich gestorben sei. Nicht allein dass, — wie schon längst bemerkt ist, — das christliche Alterthum nie an der Realität des Todes Christi gezweifelt hat, also eine so betonte Hinweisung darauf ganz unbegründet erscheinen würde; der Evangelist hätte zur Erreichung dieses Zweckes auch das möglichst schlechte Mittel gewählt. Da wäre es doch viel einfacher gewesen zu sagen, der Kriegsknecht habe des Herrn Herz durchstossen. Auch kann man dem Evangelisten kaum so viel medicinische Kenntnisse zutrauen, dass er gewusst hat, die Zersetzung in Blutkuchen und Blutwasser sei ein Merk-

mal des gewiss erfolgten Todes, — wenn es überhaupt möglich wäre das zu constatieren, was wir nicht glauben. Wie kann überhaupt eine Thatsache von solcher Einzigartigkeit, dass ihre medicinische Erklärung bis zur gegenwärtigen Stunde noch nicht gelungen ist, gebraucht werden, um einen stringenten Beweis für den Tod Jesu zu führen? Da aus einem Leichnam eben so wenig für gewöhnlich beides fliesst wie aus einem lebenden Körper, könnte mit demselben Recht und Unrecht daraus auf das Leben Christi, den nicht erfolgten Tod geschlossen werden. Was aber die Hauptsache ist: die mit *γὰρ* angeknüpften A. T.lichen Citate in V. 36, 37 mussten doch, wenn es die Absicht des Apostels war den Tod des Herrn zu constatieren, zu dieser Absicht in irgend einem Verhältniss stehen. Das ist aber nicht der Fall. Diese Citate stehen mit dem Herausfliessen von Blut und Wasser ebensowenig als mit der Gewissheit des Todes Jesu in irgend einem Zusammenhang. Sie führen den Beweis, dass der Lanzenstich und das Unterbleiben des Crurifragiums schon im A. T. vorausgesagt seien, aber nicht um diese Thatsachen an sich zu erhärten, sondern um darauf hinzuweisen, dass der, an dem solches geschehen resp. nicht geschehen sei, der Messias sei. Dem Passahlamm durfte kein Bein zerbrochen werden, Jesus ist also durch den Umstand, dass ihm auch das Crurifragium nicht zugefügt werden durfte, als Passahlamm hingestellt; als Jehovah werden sie den erkennen, in den sie gestochen haben: der Lanzenstich stellt Jesum also als Jehovah, als Gottessohn, dar. Also was sonst in dem vorliegenden Abschnitt erzählt wird, soll Jesum als den Messias und Gottessohn erweisen. So wird das Herausfliessen von Blut und Wasser unter denselben Gesichtspunct zu stellen sein. Und dieser Gesichtspunct wird als der allein richtige durch V. 35 bewiesen *ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινή ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα ὑμεῖς πιστεύητε ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἑωρακὼς*, sagt Johannes: er fasst darin Alles zusammen, von dem er soeben berichtet hat, also doch auch das Herausfliessen von Blut und Wasser, und stellt es als Zeugniss für die Gottessohnschaft Jesu hin. Ja, wenn die angeführten Worte des 35. V. doch den Eindruck machen, als wollen sie etwas ganz Wunderbares berichten, etwas so Auffälliges, dass es den Lesern fast unglaublich erscheinen müsse, so wird sich diess weniger auf den Lanzenstich beziehen

können, der ja solche Verwunderung nicht erregen kann, als auf das Wasser und Blut, das aus der Seite Jesu gequollen ist. Für die Thatsache des Lanzenstiches und für die des nicht eingetretenen Crurifragiums kann der Apostel andere Zeugen, nämlich das A. T., anführen, welche dafür auch die nöthige Erklärung, nämlich die Gottessohnschaft des Herrn beibringen; aber für das Wasser und Blut fehlt ihm ein anderer Zeuge, dafür kann er nur selbst eintreten mit der zuversichtlichsten Betonung seiner genauen und getreuen Beobachtung, sie muss er auch selbst deuten. Somit erhalten die dort von Johannes angeführten Facten eine doppelte Mitgift: einmal wird die Wahrheit eines jeden bezeugt durch die Augenzeugenschaft des Apostels, resp. noch das A. T., zweitens ihre Bedeutung constatiert und diese Bedeutung ist für alle drei dieselbe, nämlich die Bezeugung, dass Jesus der Sohn Gottes ist. Nun ist aber klar, dass ein Hervorquellen von Wasser und Blut nicht an sich sondern nur dann diess bezeugen kann, wenn beide Begriffe symbolisch verstanden werden. Diese Symbole werden wir nach dem allgemeinen Sprachgebrauch der Schrift und insonders des Johannes zu deuten haben und gewinnen so also für die vorliegende evangelische Stelle dieselben Resultate, die wir für unsre epistolische gewonnen haben. Wie die Weissagung des Hosea, aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen, ihre Anwendbarkeit auf Christum behalten würde, auch wenn dieser nie mit einem Fusse in Aegypten gewesen wäre, doch aber Jesus nach Aegypten geführt wurde, damit sie in desto helleres Licht trete; wie das Wort Sacharjas von dem sanftmüthigen Könige auf einer Eselin seine Wahrheit hätte, auch ohne dessen äussere Erfüllung in der Geschichte des Palmsonntages: so würde die Bedeutung des Todes Jesu natürlich ganz dieselbe sein, auch wenn sie in dem Ausfliessen von Blut und Wasser sich nicht symbolisch verkörpert hätte. Aber Gott fügte es, dass das Innere zu einem Aeusseren werden musste, und dieser göttlichen, überaus wunderbaren Fügung gilt des Apostels staunende Bewunderung. Kehren wir nun zu unsrer epistolischen Stelle zurück, so hat dieselbe jetzt ihre völlig befriedigende Deutlichkeit. Es ist zum ersten klar, wie die Kräfte reinigender Erneuerung und der Versöhnung hier durch ὕδωρ und αἷμα ausgedrückt werden konnten: es geschieht auf Grund der Thatsache der evangelischen Geschichte, welche von Johannes mit

solcher Emphase hervorgehoben wird, und in welcher Wasser und Blut in solcher symbolischen Weise vorkommen. Sobald ein Kenner des Evangeliums diese Zusammenstellung las, namentlich wenn von einem Zeugniss dabei die Rede war, so musste er sich an jene geschichtliche Thatsache erinnern. Zum zweiten ist so klar, inwiefern Wasser und Blut als von Gott bestellte Zeugen aufgeführt werden können: hatte es doch in überaus wunderbarer Weise Gott selbst so gefügt, dass Wasser und Blut aus des Gekreuzigten Seite fliessen mussten, und so seinen Heilandsberuf symbolisch versiegeln.

Aber noch einen dritten Zeugen hat Gott aufgestellt, den Geist, und zwar ist der Inhalt seines Zeugnisses dadurch verbürgt (ὅτι), weil der Geist die Wahrheit ist. Aber dieser Satz will nach allen Seiten erwogen sein. Dass πνεῦμα der Gottesgeist, der heilige Geist ist, ohne den Niemand Jesum einen Herrn nennen kann, und der in unsern Herzen Jesum als den Christ bezeugt, versteht sich von selbst; zu bemerken aber ist die Uebereinstimmung mit Ev. 15, 26, wo gleichfalls das μαρτυρεῖν περὶ Χριστοῦ als Aufgabe des Parakleten angegeben wird. Der Satz mit ὅτι ist nun in der gegebenen Paraphrase nicht als Inhalt des Geisteszeugnisses sondern als Grund seiner Wahrheit aufgefasst. Sollte Ersteres der Fall sein, so dass zu übersetzen wäre: der Geist bezeugt, dass der Geist Wahrheit ist, der Geist bezeugt sich selbst, so ist zu bemerken, dass der Geist hier doch nur als Zeuge für Christum in Betracht kommt; es würde also doch eine schlechte Inhaltsangabe seines Zeugnisses sein, wenn bloss gesagt wäre: er bezeugt seine Wahrheit, sich selbst. Der Hauptgedanke: er bezeugt, dass sein Zeugniss für Christum wahr ist, würde fehlen. Oder man müsste das erste Mal πνεῦμα von dem Geist als dritter Person in der Gottheit verstehn, das zweite Mal von dem in dem Menschen wohnenden, mit des Menschen Geist sich vermählenden Geist Christi. Aber ganz abgesehen davon, ob eine solche Scheidung vollziehbar ist, von einem Zeugniss des trinitarischen Geistes in seiner Unterschiedenheit von dem im Menschen waltenden Gottesgeist wissen wir ja überhaupt nichts. Wollte man endlich das zweite Mal unter πνεῦμα den Menschengeist verstehen und nach Analogie von Röm. 8, 16: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, erklären, so fehlt eben diess ἡμῶν an unsrer Stelle. Dagegen

ist der Gedanke völlig klar und echt johanneisch, sobald man ὅτι als Causalpartikel nimmt: der Geist Gottes, der in die Menschen eingeht, ist an sich selbst ein πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Ev. 15, 26) und darum das Zeugniss, welches er erfahrungsgemäss für Christum ablegt, gewiss wahr. Aber eine Schwierigkeit bleibt noch, der Artikel vor μαρτυροῦν. Der Satz τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν macht eben wegen des Artikels den Eindruck, als sei der Geist der einzige Zeuge, und doch fährt der Apostel fort: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες. In dem zuletzt angeführten Satz wird der Geist auf eine Linie gestellt mit dem Wasser und dem Blut: sie alle drei haben ein Amt des Zeugens. Dagegen stellt unser Satz nach seiner formellen Beschaffenheit den Geist nicht neben Wasser und Blut sondern neben Christus hin. Augenscheinlich nämlich entsprechen sich V. 6a: οὗτός (sc. Ἰησοῦς ὁ Χριστός) ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος κτλ. und V. 6c.: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν. Der Geist nimmt demnach eine Doppelstellung ein: einerseits eine Christo parallele, der mit Wasser und Blut kam, andrerseits eine diesem Wasser und Blut selbst parallele. Erstere: denn Christus ist durch Wasser und Blut als Messias aufgetreten, er hat Heil und Versöhnung gebracht, der Geist hat hierfür zu zeugen, also das durch Christum einmal Geschehene des Weitern anzueignen und zu vermitteln. So erklärt sich der Artikel in unseren Worten: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν: der Herr der Bringende, (ὁ ἐλθὼν διὰ κτλ.), der Geist der Zeugende. Der Artikel bezieht sich also nicht darauf, dass der Geist und kein Anderer zeugt, sondern darauf, dass er dem Thun Christi gegenüber nur das Zeugen zu seinem Geschäfte hat, nicht etwa auch ein gründendes Thun. So theilen sich also Christus und der Geist gewissermassen in die Herbeiführung unsres Heils. Die zweite Seite ist aber die, dass der Geist auch eine dem Wasser und Blut parallele Aufgabe hat. Sind diese nämlich die factischen Erweise dafür, dass er der Heiland ist, weil er nämlich das Heil spendet: so sind sie ja auch μάρτυρες, und den Geist, der das Zeugen zu seinem eigentlichen Amt hat, hinzugerechnet, haben wir drei Zeugen. So kommt auch das begründende ὅτι in dem Satz ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες zu seinem Recht. Man beachte nur, dass schon der Stellung nach der Ton auf dem τρεῖς liegt. Nicht so, als ob der dem Apostel feststehende allgemeine Satz von der Dreiheit der Zeugen die Richtigkeit der in V. 6

gegebenen Ausführungen, wonach eben drei Zeugen sind, bewährte, — denn wie soll ihm solch Satz *a priori* feststehen können? — sondern das ὅτι bezieht sich auch auf die zweite Hälfte des Satzes: *καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν,* und was begründet werden soll, ist nicht der letzt vorhergegangene Satz sondern *οὗτος ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ,* der Satz, um dessen Erweis es sich überhaupt handelt. Dass drei Zeugen dasselbe Zeugniss ablegen, ist nach Moses die unbedingte Bürgschaft für die Wahrheit einer Sache; auf diess hat sich Jesus selbst (Ev. 8, 17) gestützt, darauf stützt sich hier sein Apostel. Die Dreiheit der Zeugen also, welche ein Zeugniss ablegen, ist die Begründung (ὅτι) für die Gottessohnschaft des Herrn.

Aber alle drei genannten Zeugen hat Gott aufgestellt (V. 9): er ist schliesslich der allein Zeugende. Sein Zeugniss aber wird vermöge des Perfectes *μεμαρτύρηκεν* als ein abgeschlossenes, vollendetes bezeichnet. Wären Blut und Wasser ausschliesslich oder auch nur in erster Linie auf die Sacramente zu beziehen, so wäre diese Ausdrucksweise unbegreiflich, denn die wirken noch immer. Haben wir aber in erster Linie an das ἔρχεσθαι Christi zu denken, ferner an jenen Vorgang beim Tode Christi, so erklärt sich das Perfectum: das ist das Zeugniss Gottes, dass er Christum mit reinigenden und versöhnenden Kräften erfüllt gesandt hat, dass er dieser Christo gegebenen Macht noch in dessen Todesstunde eine äussere Beglaubigung durch das Ausströmen von Wasser und Blut verschafft hat; ebenso dass er den Geist als Zeugen gesandt hat. Der Geist selbst *μαρτυρεῖ,* Gott aber hat gezeugt durch seine Sendung.

Nachdem wir nun im Allgemeinen die constitutiven Grundbegriffe uns klar gemacht, ist das Einzelne zu betrachten, vor Allem aber die Frage zu entscheiden, ob V. 7 in den Text gehört oder nicht. Wäre das Urtheil stets mit der Frage nach der Bezeugung durch die uns bekannten Handschriften entschieden, so könnte gar keine Frage mehr über Echtheit oder Unechtheit des Verses sein, denn bekanntlich hat kein griechischer Codex vor dem 16. Jahrhundert sie. Wenn man nun trotzdem den Vers für echt halten will, muss man es auf Grund anderweitiger Citate bei den Kirchenvätern thun und dann vor Allem erklären, wie die Worte haben aus dem Texte spurlos verschwinden können. In beiden Hinsichten steht hier die Sache ganz anders, als etwa

4, 3 mit der Lesart λύειν τὸν Ἰησοῦν. Denn während dort schon an der Schwelle des dritten Jahrhunderts im Orient wie im Occident eine handschriftlich nicht mehr vorhandene Lesart bezeugt wird durch Männer wie Irenäus und Tertullian, während wir sahen, dass sich nicht nachweisen lässt, dass Polykarp die betr. Lesart nicht gekannt habe: steht es hier so, dass nur im Occident der 7. Vers Jahrhunderte lang sich findet, im Orient davon keine Spur ist, ja dass er sogar im Orient nicht bekannt gewesen sein kann, weil sonst in den Arianischen Streitigkeiten davon Gebrauch gemacht wäre. Und das führt zum Zweiten, zu der Frage nach der Möglichkeit eines etwaigen Verschwindens aus dem Texte. Vergleichen wir auch in diesem Bezug 5, 7 mit 4, 3. Der Ausdruck λύειν τὸν Ἰησοῦν kann zwar, wie schon Sokrates zeigt, gegen die Ketzer verwendet werden, aber er ist zu tief, um wie mit einem Schlage dem Streit ein Ende zu machen, jedenfalls war er nicht der Art, dass jeder Abschreiber in ihm von vorn herein ein ἑδραίωμα ἀληθείας erkannt hätte. Wie anders 5, 7! Kein Mensch kann leugnen, dass es im ganzen Umfange heiliger Schrift keine Stelle giebt, die auch nur entfernt so dogmatisch scharf, so dem späteren kirchlichen Ausdruck angemessen die immanente Trinität aussagt, wie es hier geschehen würde. Durch ein Uebersehen kann der Vers nicht ausgelassen sein, denn wenn bei solcher wichtigen Stelle ein solches überhaupt anzunnehmen wäre, so würde auch das Fehlen der Worte ἐν τῇ γῇ V. 8 sich nicht erklären lassen. Es müsste also die Auslassung absichtlich und dann von ketzerischer Hand geschehen sein. Sollte das aber ungerügt geschehen sein und sind etwa alle unsre Handschriften von Ketzern oder nach ketzerischen Exemplaren verfasst? Ich würde mich trotz meiner subjectiven Ueberzeugung von der Echtheit des λύειν τὸν Ἰησοῦν doch nicht entschliessen können die Lesart in 4, 3 in den Text zu recipieren: denn unsre Editionen müssen vor Allem an den handschriftlichen Befund sich halten; den 7. Vers aber stehen zu lassen, das lässt sich auf keine Weise rechtfertigen. Das Scharfsinnigste, das für seine Echtheit beigebracht ist, hat bis auf diese Stunde der ehrwürdige Bengel ausgesprochen in dem Nachweis, dass hier sich die Disposition des Briefes zusammenfasse, welcher nach dem Schema der Trinität sich aufbaue. Wenn sich uns aber eine ganz andere Disposition als die richtige ergeben hat, so ist damit auch diese Stütze der

Echtheit des Verses entzogen. Solche dogmatische Kurzsichtigkeit aber, die in dem Fallen des Verses das Fehlen einer Stütze für die immanente Trinität bejammert, findet sich wohl noch in Laien-Kreisen, sollte aber unter Theologen nicht vorkommen. Eine Lehre, die auf eine solche Aussage sich gründete und ohne dieselbe ihres Halts entbehrte, wäre überaus verdächtig. Lassen wir den Vers aus, so haben wir in unserem Abschnitt die Trinität genau in der Weise, wie nun einmal die Schrift überhaupt davon spricht: der Vater, der bezeugt, V. 9, der Sohn, der bezeugt wird, V. 6 ff., den heiligen Geist, durch den der Sohn vom Vater bezeugt wird, V. 6b, — also eine ganz ähnliche Stelle, wie die Taufe Christi.

Als Hauptbegriff des ganzen Abschnitts V. 6—12 haben wir das *μαρτυρεῖν* erkannt. Auf dem Glauben an den Gottessohn ruht der ganze Brief: er soll in seiner göttlichen Bezeugung dargestellt werden. Das geschieht in der Weise, dass V. 6—9 die Zeugen, V. 10—12 die Wirkungen des Zeugnisses betrachtet werden. Dieser und kein Andrer (so das vorangestellte *οὗτος*, welches das Subject des letzten Satzes wieder aufnimmt), ist es, der mit den Kräften eines neuen, die Welt überwindenden Lebens auftrat (der Aorist erzählt einfach sein Kommen als historische Thatsache, notiert es weder als etwas Abgeschlossenes, wie wenn es *ἐληλυθώς*, noch als etwas Fortdauerndes, wie wenn es *ἐρχόμενος* hiesse), — nämlich der besagte Jesus Christus. Die Worte wollen ganz genau genommen werden: es heisst nicht *Ἰησοῦς Χριστός*, so dass die Person mit einem doppelten Namen preprium benannt würde, sondern *Ἰησοῦς ὁ Χριστός;* durch den Artikel vor *Χριστὸς* und nur vor diesem wird diess zu einer appellativischen näheren Bestimmung von *Ἰησοῦς*: Jesus, welcher der Messias ist. Die Messianität Jesu wird vorausgesetzt, denn nicht als etwas Neues soll von ihm in diesem Abschnitt behauptet werden, sondern das Bekannte nur neu bezeugt. Und ferner heisst es nicht *οὗτός ἐστιν ἐλθών*, etwa wie Ev. 1, 9 *τὸ φῶς ἦν ἐρχόμενον*, so dass behufs stärkerer Hervorhebung des Verbalbegriffs die Copula vom Verb getrennt wäre, sondern *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος*. Also der Sinn des Ganzen: ihr nennt Jesum den Messias und ihr thut Recht daran, denn er ist es ja, welcher das nothwendige, feststehende (so der Artikel) Merkmal der Messianität an sich hat, nämlich dass er die Kräfte der Erneuerung und Versöhnung gebracht hat. Mittels (*διὰ*)

Wassers und Blutes ist er gekommen und in Wasser und Blut ist sein Kommen befasst (ἐν): nimmt man diese Kräfte der Erneuerung und Versöhnung fort, so ist er gar nicht mehr ὁ ἐλθών, wobei man sich erinnern wolle, dass ἔρχεσθαι, von Jesu ausgesagt, nicht das blosse Erscheinen, Geborenwerden, sondern auf Grund des A. T. das Erscheinen als Heiland und Erlöser bezeichnet. Und zwar hat er die beiden nothwendigen Merkmale des Heilandes an sich, nicht etwa nur das eine des Wassers (οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον). Wir sahen oben, dass in dem Symbol des Wassers das Moment der Versöhnung an sich fehlt. Es bezieht sich auf die Stiftung eines neuen Lebens, blickt also in die Zukunft, nicht in die Vergangenheit. Die vergangenen Sünden werden nicht durch Wasser abgespült, sondern allein durch Blut, denn χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐκ ἔστιν ἄφεσις. Zwar scheint dagegen ein Widerspruch stattzufinden in Mc. 1, 4, wo die Johannestaufe βαπτισμὸς μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν genannt wird. Aber nicht in Wirklichkeit: denn ausdrücklich wird ja die Taufe als βαπτισμὸς μετανοίας bezeichnet, die also ihr Wesen in der Sinnesänderung habe, wir werden also anzunehmen haben, dass auch die Sündenvergebung als Folge der Sinnesänderung eintritt. Das ist also eine eben solche Sündenvergebung, wie sie bei David eintrat, nämlich auf die Zukunft hin, auf Grund der künftig erfolgenden Sühne. Das sühnende Moment lag keineswegs in der johanneischen Taufe sondern war ein mit der Taufe in keinem nothwendigen Zusammenhang stehender Act der Gnade Gottes. Die Sünden wurden bei der johanneischen Taufe wie überhaupt bis zur Erscheinung Christi unter die ἀνοχὴ τοῦ Θεοῦ gestellt, aber eine Sühne trat nicht ein ausser symbolisch durch Blutvergiessen. Erst durch die Sühne aber wird die Sünde des Menschen in Gottes Auge fortgeschafft und daher ist es das Merkmal des rechten einigen Heilandes, dass er οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι gekommen ist. Dieser grundlegenden Wirksamkeit Jesu an die Seite tritt die bestätigende des Geistes; hat jene an sich selbst schon eine Bestätigung, indem sie erneuern und versöhnen kann, so empfängt sie eine neue und ausdrückliche noch durch den Geist, der nichts thut als bezeugen (τὸ μαρτυροῦν), der zu diesem Amt die vollste Befähigung dadurch besitzt, dass er ἡ ἀλήθεια ist, der Inbegriff aller Wahrheit. Was aber bezeugt werden soll,

ist das Subject des ersten Satzes, die dem Glauben durch solch Zeugniss unentwindbar gewiss werdende Thatsache: Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός. Sie ist gewiss, denn die Bedingung, an welche das mosaische Gesetz unbedingte Gewissheit knüpft, ist erfüllt: die Uebereinstimmung dreier Zeugen. Diese sind εἰς τὸ ἕν, gehen auf ein Ziel hin, nämlich die erwähnte Thatsache und die darin liegende Consequenz (V. 11, 12), dass wir in Jesu das ewige Leben besitzen. Weil dies Ziel schon genannt, den Lesern bekannt ist, heisst es nicht bloss εἰς ἕν sondern εἰς τὸ ἕν, das erwähnte, in Rede stehende Ziel. Die gewaltige Ueberzeugungskraft dieser Zeugen beruht nun namentlich darauf, dass sie nicht von Menschen sondern von Gott selbst, dem Quell aller Wahrheit, aufgestellt werden: V. 9. Auf den Vergleich von menschlichem und göttlichem Zeugniss bringt den Apostel der 8. Vers, in welchem er sich darauf berufen hat, dass das von ihm vorgebrachte Zeugniss die an menschliche Zeugnisse zu stellenden Forderungen erfüllt. Nicht nur das, fährt er fort, leistet es, es leistet mehr, weil es von Gott ausgeht. Eine entsprechende Auseinandersetzung, für unsre Stelle grundlegend, findet sich Ev. 8, 17f. Dort erweist der Herr, dass bei ihm die Anforderungen erfüllt sind, die man an die Verbürgung jeder Wahrheit zu machen berechtigt ist; hier führt sein Apostel aus, dass noch mehr als diess geleistet wird. Wenn man also verbürgte Thatsachen sonst ohne Widerrede und immer (Ind. Präs.) annimmt, so muss man hier die Annahme noch williger leisten. Das μείζων bezieht sich also nicht auf den Inhalt des Zeugnisses, insofern etwa das hier in Rede stehende Zeugniss von Grösserem, Höherem handelte, als worin Menschen Zeugniss ablegen, — diese über ἐπίγεια, Gott über ἐπουράνια, — sondern lediglich auf die Glaubwürdigkeit der Zeugen. Denn, sagt er, im Grunde handelt es sich hier um nichts Geringeres als um ein göttliches Zeugniss (der Ton liegt auf τοῦ Θεοῦ); das Zeugniss des Geistes, Wassers und Blutes, von dem wir reden (αὕτη sc. ἡ μαρτυρία), ist nur das Mittel, wodurch Gott selbst zeugt. Dass der auf die betrachteten Worte folgende Satz mit ὅτι, nicht mit ἥν anzuknüpfen ist, steht nicht nur nach Ausweis der Handschriften fest, sondern wird auch durch innere Gründe bestätigt: denn erstens ist leicht erklärlich, wie durch einen *lapsus oculorum* das ἥν in den ähnlichen Worten des 10. Verses hier aufgenommen

werden konnte, zweitens macht ἥν von vorn herein den Eindruck einer erleichternden Lesart. Denn ob ὅτι hier als „dass“ oder als „weil“ aufzufassen ist, ist nicht leicht zu entscheiden. Im ersteren Falle ist ὅτι die Declaration des vorangehenden αὕτη und es ist zu übersetzen: darum müssen wir Gottes Zeugniss mehr als Menschenzeugniss annehmen, weil (das erste ὅτι) es darin besteht, dass Gott über seinen Sohn gezeugt hat.“ Es würde dann der Inhalt, der Gegenstand des Zeugnisses seine höhere Glaubwürdigkeit bedingen. Wie schon bemerkt, ist aber gar nicht abzusehen, was in solchem Falle der Gegensatz zwischen Gottes und der Menschen Zeugniss bedeuten soll. Gottes Zeugniss ist ja doch an sich, nicht weil es über diese oder jene bestimmte Sache abgelegt wird, glaubwürdiger als Menschenzeugniss. Es würde sich ja die Consequenz aus solcher Auffassung ergeben, dass etwa, wenn Gott über Anderes zeugt, sein Zeugniss nicht grösser ist als das der Menschen. Daher haben wir das beregte zweite ὅτι causal zu fassen und den Ton auf das μεμαρτύρηκε zu legen, worauf schon dessen hervorragende Stellung im Satze führt. Sinn: Gottes Zeugniss muss man mehr als Menschenzeugniss annehmen, denn (das erste ὅτι) um ein göttliches Zeugniss handelt es sich, denn gezeugt hat Gott von seinem Sohne. Der erste Satz des Verses hat also zwei Begründungen, deren erste bestätigt, dass es sich um Gottes Zeugniss, deren zweite, dass es sich um ein Zeugniss Gottes handelt.

Wenn sich nun des Ferneren die Forderung an die Leser richtet diesem Zeugniss zu glauben, so hat das insofern seine Schwierigkeit, als es scheint, dass die genannten Zeugen nur in dem Gläubigen reden. Denn in wem anders als im Gläubigen redet der heilige Geist von dem Herrn und verklärt (nach dem Ausdruck des Herrn) denselben? Und das Wasser, die erneuernden Kräfte, die von Christo ausgehen und ausgegangen sind, wem anders bezeugt es Christum als dem, der diese erneuernden Kräfte an sich gespürt hat, der sich bewusst ist jeden Ansatz zu einem neuen Leben von Christo empfangen zu haben? Und mit dem Zeugniss des αἷμα, der in Christo beschlossen liegenden Versöhnung, verhält es sich ebenso. Sind also die Zeugen nicht überflüssig, zeugen nur bei denen, die schon glauben? Nun wäre ein solcher Gegensatz und Widerspruch, wie er hier vorzuliegen scheint, zwar nicht unerträglich, denn es wäre nicht gross anders in unsrer Stelle,

als wenn der Herr gekommen ist dem in der Finsterniss wandelnden Volke ein Licht zu sein und andererseits nur der seine Stimme hören kann, der schon aus der Wahrheit ist. Aber hier liegt die Sache doch anders: wenn es sich, wie wir voraussetzten, um das Zeugniss Gottes in den Gläubigen handelte, so würde es doch nicht heissen können: μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς sondern nur: μαρτυρεῖ. Das Zeugniss Gottes muss also ein abgeschlossnes, in der Vergangenheit befindliches sein. Und so ist es ja in der That: dass die Kräfte der Erneuerung und Versöhnung in Christo beschlossen liegen, ist ja eine geschichtliche Thatsache. Es ist Niemand, der offne Augen hat, möglich zu leugnen, dass Alles, was von solchen Kräften in der Welt offenbar geworden ist, ausnahmslos resultiert aus dem Namen Jesu Christi. Es kann Niemand leugnen, dass der den Aposteln gesandte Geist ihnen Jesum Christum, den Gottessohn, bezeugt hat. Das Zeugniss Gottes ist also nach seiner dreifachen Richtung nicht nur ein in dem einzelnen Gläubigen lebendiges sondern es steht als unwiderlegliche geschichtliche Thatsache vor uns. Es steht mit dem Glauben an diess Zeugniss Gottes ebenso wie mit dem Glauben an die in Christo und dem Christenthum liegende Wunderkraft. Wer das Wunder der Erneuerung des sündigen Menschen in eigner Erfahrung durchlebt hat, der braucht kein anderes Zeugniss für die Wunder, die der Herr einst gethan hat. Aber auch wer es nicht erlebt hat, hat er nicht das grosse, unläugbare Wunder geschichtlich vor sich, dass eine hinfallende, absterbende, welkende Welt durch Christus zu neuem Leben erweckt ist? Wie also diess eine, grosse, unläugbare Wunder auch dem Ungläubigen von Rechts wegen ein Erweis der Wunderkraft Christi überhaupt ist, so ist auch das geschichtlich unläugbar vorliegende Zeugniss des Wassers, Blutes und Geistes bindend für die, welche es noch nicht in sich erfahren haben. Mit einem Wort: die hier aufgeführten Zeugen sind nicht blos für den Gläubigen sondern auch für den Ungläubigen verbindlich, erheischen den Glauben, denn sie sind nicht nur subjectiv im Menschen sondern auch objectiv in der Geschichte vorhanden. Durch diese Betrachtung wird der Gedankenfortschritt zwischen V. 6—9 einerseits, V. 10—12 andrerseits klar. V. 6—9 handelt von dem Zeugniss Gottes als einem geschichtlich vorliegenden, vollendeten, abgeschlossnen (μεμαρτύρηκεν). Nun tritt V. 10 der neue Gedanke hinzu, dass

wenn wir diesem objectiv vorliegenden Zeugnisse glauben, es zu einem subjectiven wird, das wir in uns empfinden (ὁ πιστεύων ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ) Wer aber nicht glaubt, (μή, denn das Participium ist conditional zu verstehen, gleich ἐὰν μή), der macht Gott zum Lügner: er straft das geschichtlich vorliegende Zeugniss Gottes Lügen. Man sieht, wie in diesem Satze es wieder nur heissen kann μεμαρτύρηκεν, nicht μαρτυρεῖν, denn das in dem Menschen sich vollziehende Gotteszeugniss hat ja der Ungläubige nicht erfahren.

Und nun folgt ausführlich der Inhalt des Zeugnisses, der V. 6 nur in wenigen Worten angegeben war. Bezeugt wird nämlich im Allgemeinen Jesus als der Gottessohn und Messias. Schon früher trat uns entgegen, dass diese beiden Begriffe dem Johannes vollkommen in einander liegen, so dass wenn er Messias sein soll, er auch Gottessohn, wenn Gottessohn, auch Messias sein muss. Der Begriff Sohn Gottes oder auch Logos ist dem Johannes keine bloss metaphysische Bezeichnung dessen, was Christus an sich oder in Hinsicht auf den Vater ist, sondern diese Begriffe stehn in einem unmittelbaren Connex mit der geschaffenen Welt. Wenn in den ersten Versen des Evangeliums gesagt wird, dass alles Werden und alles Sein in der Welt vom Logos ausgehe, — jenes V. 3, dieses V. 4, — so folgt daraus, dass derjenige, der der Welt die ζωὴ αἰώνιος vermittelt, eben der Gottessohn sein muss, und dass der Gottessohn, weil er alles zu vermitteln, zu erwirken hat, auch der Heilsmittler sein muss, d. h. dass Gottessohn und Messias dem Bewusstsein des Johannes völlig in einander liegen. Demnach kann auch hier das Zeugniss, welches Gott von seinem Sohn aufstellt, nicht ein blos theoretischer Satz sein: Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, sondern in diesem Satze liegt ein durchaus practisches Moment, nämlich dass er als Gottessohn der Heiland ist. So kommt es, dass dieses und jenes ganz *promiscue* als bezeugt hingstellt wird: V. 6 Ἰησοῦς ὁ Χριστός, also die Messianität Jesu, V. 9. 10 in den Worten περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ seine Gottessohnschaft. Und beide Elemente werden nun endlich V. 11 neben einander genannt und so das Ganze resumiert. Aber nicht allein, dass durch ihn, den Quell des Lebens, das Leben überhaupt der Menschheit gebracht ist, sagt der Apostel aus, sondern dass es uns gebracht ist (ἡμῖν ἔδωκεν ὁ Θεός). Denn die Voraussetzung ist bei diesem Verse, dass das Zeugniss Gottes, das geschichtlich vor-

liegende, von uns angenommen und so zur *μαρτυρία ἐν ἡμῖν* (vergl. V. 10) geworden ist, dass wir mit anderen Worten an dem von Christo gebrachten Leben Antheil haben. Die in V. 11 ausgesagte Verbindung zwischen dem Gottessohn und dem Leben wird dann in V. 12 näher nach zwei Seiten ausgeführt: wo der Gottessohn ist, da ist auch Leben, und nur wo er ist, ist es zu finden. Und so ist der Apostel zu dem Begriffe zurückgekommen, welchen er an die Spitze seines Schreibens gestellt hatte: 1, 1 ff. hatte er ausgesprochen, dass seine Verkündigung dem Logos gelte, aber als *λόγος τῆς ζωῆς*, d. h. dem im Logos liegenden und aus ihm hervorquellenden ewigen, göttlichen Leben; und dass Gottessohn und Leben Correlate seien, ist hier der Schluss seiner eigentlichen Ausführungen.

Der Schluss; denn was nun noch folgt, ist nicht die Fortsetzung der in V. 6 ff. gegebenen Darlegung: dazu passt weder der Inhalt des Folgenden, in welchem das *μαρτυρεῖν* nicht mehr vorkommt, noch die betonte Wiederaufnahme des 12. Verses durch den dreizehnten, welche nur dann erklärlich ist, wenn zu etwas Neuem fortgeschritten werden soll. Auch ist das Folgende kein neuer Gedankenkreis, der neben dem bisher entwickelten in coordinierter Stellung stände. Wir haben vielmehr nur noch ein Resume vor uns, bei welchem freilich der Apostel einen einzelnen Gedanken, den der Fürbitte, nach einer Seite hin, der Fürhitte gegenüber der Sünde zum Tode, noch neu ausführt. Dass dieser Schluss des Briefes wieder zweigliedrig gestaltet ist, ist auf den ersten Blick klar: V. 13—17 und V. 18—21 gehören zusammen; in welchem Verhältniss aber beide Absätze stehen, das können wir erst auf Grund eines Verständnisses des Einzelnen sehen.
Zunächst will die Lesart im 13. Verse festgestellt werden. Sie V. 13.
ist dreifach verschieden. Die *rec.* liest: *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.* Die am meisten recipierte handschriftliche Lesart ist die des *cod.* A.: *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.* Endlich *cod.* B. liest: *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.* Die Entscheidung zwischen den Lesarten, namentlich den letzten beiden, aus äussern Gründen ist schwierig. Am wei-

testen führt in unserm Fall die Frage, aus welcher Lesart die beiden andern am leichtesten entstehen konnten. Diess ist aber die dritte: wenn nämlich τοῖς πιστεύουσιν, wie *cod.* B will, nach dem Absichtssatz mit ἵνα gestanden hat, so erklärt sich ebensowohl, wie man darauf kommen konnte, es in den Nominativ zu verwandeln, d. h. auf εἰδῆτε zu beziehen (so in *cod.* A), als dass solche Abschreiber, die den grammatischen Nexus richtig fassten, es vor den dazwischen tretenden Absichtssatz, unmittelbar nach ἔγραψα ὑμῖν, setzten (so die *rec.*). Der zweite Satz mit ἵνα, den die *rec.* hat, scheint aus einer Glosse geflossen zu sein, welche die parallele Zweckangabe im Evangelium (20, 21) enthielt. Weder aus der Recepta lässt sich, sie einmal als echt vorausgesetzt, die Entstehung der beiden andern Lesarten erklären, noch aus der zweit angeführten. Ist die zuletzt angeführte, die dritte, richtig, so ist das nachgestellte τοῖς πιστεύουσιν κτλ. etwa zu vergleichen mit Ev. 1, 12: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν κτλ. Also der Zweck des Briefes ist die feste Ueberzeugung der Leser, dass sie das ewige Leben haben, und zwar ist das Schreiben und die Herstellung solcher Ueberzeugung nur auf Solche berechnet, die
V. 14ff. an die Offenbarung (ὄνομα) des Gottessohnes glauben. Diese Ueberzeugung, dass wir an dem wahrhaftigen, göttlichen Leben Theil haben, bewirkt Gott gegenüber παῤῥησία, das Gefühl der Einheit und daher völlige Offenheit, ungebundene, rückhaltlose Aeusserung unsres ganzen Denkens. Aber nicht die Bethätigung dieser Parrhesie am Endgericht ist es, die hier wie im zweiten Haupttheil des Briefes der Apostel ins Auge fasst. Am Schlusse des Ganzen weist er vielmehr darauf hin, welche Frucht schon jetzt diese Parrhesie für uns habe, wie die ζωὴ αἰώνιος sich schon gegenwärtig bethätige. Es ist die Freudigkeit zum Gebet, gegründet auf die Zuversicht seiner Erhörung. Diess Gebet kommt aber hier nur nach Seiten der Fürbitte in Betracht, wie V. 16 zeigt. Diese ist aber dem Apostel nicht eine Einzelheit, die er hier aus practischen Gründen grade hervorhebt, sondern es entspricht dem ganzen Tone des Briefes, wenn wir annehmen, dass in der Fürbitte ihm überhaupt hier das Gebetsleben beschlossen liegt. Wenn er nämlich nach dem weiter oben Ausgeführten unser ganzes Leben unter das eine Gebot der Bruderliebe stellt, in dieser unsre ganze sittliche Aufgabe sich vollenden sieht, so ist gar kein anderes Gebet denkbar,

als das mit den Brüdern schliesslich in Connex steht. Bete ich für meine eigene Person, so doch nur insofern, als ich ein lebendiges Glied des Gottesreiches werden möchte, meine Stellung im Gottesreiche ist aber die, dass ich den Brüdern Handreichung thun soll. Demnach ist der schliessliche, wenigstens indirecte Zweck alles Gebets von dem Standpunct aus, dass unser ganzes Leben im Dienst des Gottesreiches stehen müsse, das Gebet um das Heil der Brüder. Die *κοινωνία μετ' ἀλλήλων*, welche der Apostel nach 1, 4 zeitigen will, ist in ihrem tiefsten Grunde Gebetsgemeinschaft. Es ist merkwürdig, dass grade am Schluss mehrerer katholischer Briefe wir die Ermahnung zur Fürbitte für die sündigen Brüder finden. Man vergleiche den Schluss des Jacobusbriefes und 1. Petr. 4, 8: *πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἡ ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.* Auch Apok. 2, 4 kann man anziehen, wo grade der ephesinischen Gemeinde der Vorwurf gemacht wird, *ὅτι τὴν ἀγάπην τὴν πρώτην ἀφῆκεν.* Wenn nämlich dort auch zunächst vom Erkalten der Gottesliebe die Rede ist, so setzt doch grade in unsrem Briefe Johannes einen so engen Zusammenhang zwischen Gottes- und Bruderliebe, dass ein Erkalten der einen auch das der anderen mit sich führen muss.

Es ist nicht unsre Stelle und die, auf welche sie sich zurückbezieht, 3, 21, allein, wo die *παῤῥησία* mit dem Gebet in engste Verbindung gesetzt wird, sondern es ist auch Eph. 3, 12 zu vergleichen: *παῤῥησία καὶ προσαγωγή*, und Hebr. 4, 16: *προσερχώμεθα μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος.* Es ist wohl zu beachten, dass der Apostel nicht schreibt, die Parrhesie sei, dass wir w i s s e n, dass Gott uns hört, sondern: sie bestehe darin, dass Gott uns hört. Und doch ist die Parrhesie ein subjectives Gefühl, das Hören Gottes eine objective Thatsache: es soll durch die überaus prägnante Zusammenstellung beider Begriffe der unauflösliche Zusammenhang zwischen dem Hören Gottes und der Freudigkeit des Menschen hervorgehoben werden. Ueberall, wo Gott hört, ist nothwendig Gebetsfreudigkeit und nur da: wo also umgekehrt Gebetsfreudigkeit, da auch das *ἀκούειν* Gottes. Aber freilich ein Bitten *κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* ist die Voraussetzung des *ἀκούειν* und der *παῤῥησία.* Damit will wohl im vorliegenden Zusammenhange der Apostel weniger vor fleischlichen Bitten gewarnt haben, wie einst der Donnerssohn selbst eine solche an seinen Meister gerichtet und dessen abweisende

Antwort erfahren hatte, denn da hier von geistlichen Dingen ausschliesslich die Rede ist, liegt der Gedanke an äussere, fleischliche Bitten dem Apostel fern, er würde ein durchaus fremdes Element in den Zusammenhang bringen; vielmehr empfängt der Ausdruck durch V. 16 Licht: selbst Bitten auf dem geistigen Gebiete giebt es, die nicht nach Gottes Willen sind, also auch nicht das Hören Gottes und nicht die Parrhesie zur Verheissung haben.

V. 15. Aber der Begriff des Hörens will genauer erwogen sein. Sollen wir an ein blosses Hören denken oder an ein geneigtes Hören, das mit dem Erhören zusammenfällt? Auf jenes scheint der funfzehnte Vers zu führen, indem er aus dem Hören das *ἔχειν τὰ αἰτήματα*, also das Erhörtsein erst zu folgern scheint. Aber andrerseits hat diese allgemeine Fassung des *ἀκούειν* ihre Bedenken: in diesem Sinne hört doch der Gott, *ὃς γινώσκει πάντα* (3, 21), alle, auch die ihm nicht wohlgefälligen Bitten; ein solch allgemeines Hören Gottes kann also unmöglich schon die Parrhesie gewähren. Dazu kommt, dass grade Johannes und er allein *ἀκούειν* im Sinne von „erhören" gebraucht (vergl. Ev. 9, 31; 11, 41. 42). Man muss nur den funfzehnten Vers richtig fassen: nicht die Einheit von Hören und Erhören des Gebets soll darin ausgesprochen werden sondern von Gebetserhören und Dahinnehmen des Erbetenen. Viele Gebete *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ* werden ja erst nach langer Zeit äusserlich erhört, so erhört, dass die Erhörung ans Tageslicht tritt: aber, das ist die Aussage des Apostels, der Glaube hat das Erbetene, das äusserlich vielleicht erst nach langer Zeit ihm gegeben wird, innerlich schon in dem Moment des Gebetes: in dem Bewusstsein, dass Gott ihn hört, liegt für ihn zugleich das *ἔχειν τὰ αἰτήματα*, der — wenn auch einstweilen noch rein innerliche — Besitz des Erbetenen. Wie die christliche Hoffnung den Christen unmittelbar in den Besitz des Gehofften bringt, so dass er eben vermöge des Hoffens innerlich schon des Erhofften als eines Besitzes sich zu freuen vermag, so braucht der gläubige Beter nicht auf die Zeit zu warten, da die Erfüllung seiner Bitte in die Erscheinung tritt, sondern hat, geniesst sie schon, bevor er sie sieht. In Summa: die Parrhesie, wie sie schon in den Grenzen des diesseitigen Lebens für den Christen vorhanden ist, ist zwar in erster Linie nur eine Freudigkeit des Gebetes und zum Gebete (3, 20), d. h. sie beruht nicht sowohl auf einem Haben als auf der ge-

gebenen Möglichkeit des Habens, auf der geöffneten Thür zu allen Gütern des Himmels. Aber dennoch ist sie andrerseits doch auch schon ein Haben, wenn auch ein Haben erst im Glauben nicht im Schauen, denn sie ist das Bewusstsein von dem unbedingt nothwendigen Erlangen des Erbetenen, welches ein innerer, geistiger Besitz desselben in der That schon ist. Im Glauben haben wir schon hienieden das ewige Leben, d. h. die Gemeinschaft mit Gott (V. 13), im gläubigen Gebet, näher der gläubigen Fürbitte schon hienieden die volle Gemeinschaft mit den Brüdern als Gliedern dieses Gottesreiches (V. 14 f.).

Denn dass die Fürbitte sich auf die Gewinnung der Brüder V. 16.
für das Gottesreich bezieht, zeigt das Folgende. Aber ehe wir die Verknüpfung von V. 16. 17 mit dem Vorigen näher betrachten, wollen diese Verse in sich erklärt sein. Was ist unter der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* zu verstehn? Das ist ohne Weiteres klar, dass der Apostel Sünde im Auge hat, welche die Pforte des ewigen Lebens unwiederbringlich verschliesst, deren Erfolg der Tod in seinem düstersten Verstande ist. Dass es solche Sünde oder solche Sünden giebt, das ist durch das N. T. anderweitig verbürgt (Matth. 12, 31 und Par.; Hebr. 6, 4 ff.) und ist die Voraussetzung aller Stellen, welche eine ewige Verdammniss lehren. Das Eigenthümliche und Befremdliche in unserer Stelle ist nur, dass unsre Fürbitte davon abhängig gemacht wird, ob die Sünde *πρὸς θάνατον* da ist oder nicht, dass diese ihre Beschaffenheit also als erkennbar hingestellt wird. Und diese Erkennbarkeit der unbedingt tödtlichen Art der Sünde unterliegt doch schweren Bedenken. Wenn Matth. 12 der Herr augenscheinlich die Pharisäer im Begriff sieht eine Sünde oder die Sünde *πρὸς θάνατον* zu begehen (lassen wir das noch dahingestellt), weil sie ihn wollen die Teufel durch Beelzebub austreiben lassen, und andrerseits für seine Mörder bittet, also nach Ausweis unsrer Stelle die Sünde zum Tode bei ihnen noch nicht vollendet sieht: würde menschliches Auge in diesen beiden Fällen nicht anders geurtheilt haben? Ein Saul empfieng das Verwerfungsurtheil des Propheten, einem David wurde seine Sünde vergeben, war aber, was vor Augen lag, was also Menschen beurtheilen konnten, nicht geignet, dieses Sünde als schwerer erscheinen zu lassen denn jenes? Ist es doch überhaupt unmöglich nach der mehr oder weniger gewaltsamen Aeusserung der Sünde

auf die grössere oder geringere innere Entfremdung des Sünders vom ewigen Leben zu schliessen. Denn ebensowohl wie ein grober Sünder durch die göttliche Gnade herumgeholt werden kann vom Verderben, kann ein in den Augen der Menschen rechtschaffener Mann völlig verhärtet sein gegen alles Göttliche. Oder sollte es doch eine bestimmte, zu nennende Sünde geben, welche unbedingt πρὸς θάνατον ist? Aber hätte dann der Apostel Anstand genommen vor ihr zu warnen, sie auch wirklich zu nennen? hätte er nicht wenigstens geschrieben: ἔστιν ἁμαρτία τις oder μία ἁμαρτία πρὸς θάνατον? Die Schwierigkeiten können nur gelöst werden, indem man betrachtet, was Johannes sonst von den beiden vorliegenden Begriffen lehrt, einmal von der Sünde, andrerseits vom Gebet.

In ersterer Hinsicht ergiebt sich, dass er alle Sünde bemisst nach dem Verhältniss, das eintritt zu Jesu Christo. Ev. 1. 5 beschreibt er die Sünde dahin, dass die σκοτία τὸ φῶς οὐ κατέλαβε setzt sie also in den Widerstand gegen das in Christo erschienene Licht. Ev. 8. 24 spricht Christus: ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, und setzt damit den eigentlichen Grund des Todes in den Sünden — d. h. des ewigen Todes — in den Unglauben gegen ihn. Endlich Ev. 16, 9 setzt er das Gericht des Geistes darin, dass er ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ τῆς ἁμαρτίας, und was er für Sünde im Auge hat, giebt er nachher mit den Worten an ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ. In unserm Briefe giebt der Apostel das Wesen des Antichrists, der doch der paulinische ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, die Incarnation der Sünde ist, dahin an, dass er den Sohn leugne, 2, 21, und desgleichen 4, 3, dass er λύει Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. So werden wir also aus dem Allen den Schluss ziehn müssen, dass die eigentliche Sünde, ja die Sünde, welche alles Andre erst zur Sünde macht, dem Apostel der Unglaube an den Herrn ist. Ist es doch überhaupt feststehende N.Tliche Lehre, dass wir dereinst gerichtet werden nach dem Verhältniss, in welchem wir zum Sohne stehen. Je nachdem nun in einer Handlung diess Verhältniss als bestehend oder noch nicht oder nicht mehr bestehend sich abprägt, je nachdem eine Handlung also diess Verhältniss bethätigt, unterbricht oder vollkommen zerbricht: je nachdem ist der Werth dieser Handlung, ihre Bedeutung vor dem göttlichen Richterstuhle. Die Sünde zum Tode kann demnach nur

die vollendete Feindschaft gegen Christum sei. Es liegt auf der Hand, wie sehr dieser Gedanke in den Tenor unsres Briefes passt: Reich der Welt und Reich Gottes, Christus und Antichrist, Leben und Tod das sind ja die den ganzen Brief beherrschenden Grundgedanken und unvereinbaren Gegensätze. Aber wenn auch nach dem Ganzen seiner Anschauungen Johannes die schliessliche, vollendete Sünde in dem Unglauben an Christus gesehen haben kann, so steht diess doch nicht ausdrücklich hier, die Worte sind viel zu allgemein gehalten, um bloss eine Umschreibung für „Antichrist" zu sein, sie führen viel mehr auf praktische Verfehlungen als auf ein *ἀρνεῖσθαι* hin. Dazu kommt, dass die Antichristen nach dem zweiten Capitel zwar *ἐξῆλθαν ἐξ ἡμῶν*, aber doch als gegenwärtig ausgeschieden, der Gemeinde nicht mehr angehörig gedacht werden, dagegen sind die *ἁμαρτάνοντες πρὸς θάνατον* hier jedenfalls als noch im Schoss der Gemeinde lebend gedacht, denn der Sünder wird als *ἀδελφὸς* bezeichnet, und wir sahen, dass im ganzen Brief unter diesem Namen zunächst immer Christen zu verstehen sind. Die Welt kommt dem Johannes im Briefe nur in Betracht, insofern man vor ihr sich hüten soll; die Fürbitte, die auch an Weltkindern ihr Werk treibt, hat er hier nirgends im Auge. So haben wir also das doppelte Resultat gewonnen, dass einerseits Johannes nur seinem ganzen Gedankensystem nach die schliessliche Sünde als Abfall von Christus gedacht haben kann, dass andrerseits hier nicht von einer theoretischen Verleugnung desselben und nicht von einem äusserlichen Abfall die Rede ist. Wir können also nicht etwa Todsünde und Antichristenthum für Begriffe gleichen Umfanges halten.

Betrachten wir behufs weiterer Erkenntniss die Entwickelung der Sünde im Menschen überhaupt. Fällt jeder Mensch nach biblischer Lehre der Seligkeit oder Verdammniss anheim, je nachdem er gehandelt hat bei Leibes Leben, so ist klar, dass er hier auf Erden für eins von beiden reif geworden sein muss, dass Niemand stirbt, ohne ein Kind des Himmels oder der Hölle zu **sein**. Letzteres ist nun doch nur dadurch möglich, dass der bekehrenden Gnade Gottes jede Möglichkeit der Wirksamkeit abgeschnitten ist: denn so lange diess nicht der Fall, wäre ja die Entscheidung, die Reife noch nicht eingetreten. Mit anderm Worte: jedes Organ für die Theilnahme am Reiche Gottes muss erstorben sein, und

derjenige Moment, in welchem die Entscheidung erfolgt, wo das böse Princip die absolute Herrschaft erhält, ist der eigentlich verdammende; diejenige That, — äussere oder innere, — welche in diesem Moment sich vollzieht, ist die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*: die Sünde, welche unabwendbar den Tod vollendet. Hierin liegt, dass keine That als solche, vermöge ihrer äusseren Art und Beschaffenheit *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* ist, denn keine Sünde, sie habe einen Namen welchen sie wolle, ist an sich zu gross für das Erbarmen und die Macht des Herrn, sondern *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* wird eine Sünde vermöge der inneren Beschaffenheit, aus der sie hervorgeht, und die durch sie documentiert wird. Eine solche centrale, das ganze, in die Ewigkeit dauernde Leben des Menschen bedingende Stellung nimmt aber keine Schwachheits- sondern nur eine Bosheits-Sünde ein, d. h. eine solche, die gethan wird trotz der Kraft ihr zu widerstehen, eine Sünde, welche der Mensch thut nicht allein trotz der abmahnenden Stimme des Gewissens sondern auch trotz der dargereichten Kraft sie zu lassen, eine Sünde, zu der er nicht nur verführt wird, sondern die er aus blosser böser Lust an der Sünde thut, — also eine nicht bloss menschliche sondern eine wesentlich teuflische Sünde. Das A. T.liche Analogon für unsre *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* bilden diejenigen Stellen, in denen von Sünden בְּיָד רָמָה die Rede ist, auf denen der Fluch steht: הַנֶּפֶשׁ הַהִוא נִכְרְתָה. Der Ausschluss vom Volke Gottes war im A. Bunde, was jetzt der Ausschluss vom Reiche Gottes ist. Also jede sündliche Handlung **kann** eine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* sein; keine ist es an sich; daher setzt der Apostel nicht den Artikel und konnte ihn nicht setzen. *Ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον*: im Bereich der Sünde giebt es solche, die unbedingt todbringend ist. Wenn aber Christus sich selbst die Thüre nennt zum Gottesreich, *ὁ ἔχων τὴν κλεῖδα τοῦ Δαβίδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείει, καὶ κλείει καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει*, so wird nur dadurch der absolute Tod sich vollziehen können, dass man jedes Verhältniss zu ihm abbricht; wenn der Apostel, wie wir sahen, hier an Gemeindeglieder denkt, so kann also die Todsünde nur darin bestehen, dass sie innerlich, in der That, — thäten sie es äusserlich, mit Worten, so wären sie nicht mehr in der Gemeinde, — das Band, ja das letzte Band mit Christus durchschnitten haben. Gnade und Wahrheit hat nach Ev. 1, 14 Christus gebracht

als die Wahrheit haben ihn die Antichristen, als die Gnade die Todsünder zurückgestossen; genauer: jene kamen dem Apostel in Betracht, inwiefern sie ihn als Wahrheit, diese, inwiefern sie seine Gnade zurückgestossen haben.

Es hat sich uns durch die angestellte Betrachtung ergeben, dass Todsünde nicht eine bestimmte äussere Gestaltung der Sünde ist sondern nur die Sünde bedeutet, durch welche innerlich der Riss zwischen Gott und Mensch ein absoluter wird: um so weniger lässt sich also an sich erkennen, ob jemand in diesem Sinne πρὸς θάνατον gesündigt habe oder nicht. Wie kann denn diess ein Massstab für das Eintreten oder Unterlassen unsres Gebetes sein? Wenn nicht in dem Begriff der ἁμαρτία πρὸς θάνατον, muss diese Frage durch Eingehen auf das Wesen des Gebets sich lösen lassen. In seinen letzten Reden stellt der Herr das Gebet in seinem Namen als etwas hin, das die Jünger bisher noch nicht geübt, das aber unbedingte Erhörung habe. Diese Verheissung ist völlig uneingeschränkt; erlitte sie auch nur eine Ausnahme, so wäre sie ganz aufgehoben. Andererseits aber bezeugt doch die Schrift, dass viele Menschen dem ewigen Tode entgegengehn: sollte denn für ihrer Keinen je ein Gebet in die Höhe gestiegen sein? Nach jenen Worten des Herrn steht fest: wenn für einen Menschen auch nur einmal ein Gebet ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ, ἐν παῤῥησίᾳ, — wie es in unsrer Stelle heisst — emporgestiegen wäre, d. h. wenn der Beter wesentlich nicht der Mensch gewesen wäre sondern der in ihm wohnende Geist Jesu Christi, der ihm das Herz zu solchem Gebet bewegt hätte, wenn also seine Bittgebete wie die Bitten des Herrn selbst im Kern ein Dankgebet gewesen wären, — denn das sind die Merkmale des Gebetes im Namen Jesu: dann müsste diess Gebet erhört werden und die betreffende Seele könnte unmöglich verloren gehn. Und umgekehrt folgt: wenn eine Seele verloren geht, ist nie in diesem vollen Sinne für sie gebetet worden und konnte nicht so gebetet werden. Es mögen viele Gebete im gewöhnlichen weiteren Sinne des Worts auch für solche geschehen sein, — Gebete, wie sie z. B. um irdische Dinge gethan werden, bei denen wir unsre persönlichen Wünsche als die lieben Kinder unsrem lieben Vater vortragen, aber nicht Gebete im Namen, in der Person Christi, in dem festen, vollgewirkten Bewusstsein ihrer Erhörung, nicht Gebete, durch welche dem Himmelreich Gewalt angethan

wird. Solche Gebete höherer Ordnung sind aber die eigentlich christlichen Gebete und solche kann allein Gott wirken; das kann er aber nicht bei Menschen, von denen er weiss, dass sie verloren gehen werden.

Von diesen Betrachtungen aus wird sich uns das Verständniss unsrer Verse ergeben. Wenn jemand, sagt der Apostel, τὸν ἀδελφὸν αὑτοῦ, seinen eigenen, durch das Band innigster Liebe ihm verbundenen Bruder, sündigen sieht — ἁμαρτίαν ἁμαρτάνειν ganz allgemein, ohne Beschränkung auf irgend eine Art der Sünde —, und die Ueberzeugung hat (das subjective μή), die Sünde sei nicht zum Tode: so — und nun folgt nicht eine Ermahnung sondern eine Aussage — so wird er bitten, er wird, eben weil es sein Bruder ist, unmittelbar zum Gebet sich gedrungen fühlen. Man darf das Futur αἰτήσει nicht etwa wie die Future in den zehn Geboten als die stärkste Form eines imperativischen Gedankens ansehn, denn jedenfalls muss es in gleicher Weise verstanden werden wie das daneben stehende Futurum δώσει, welches solche Fassung nicht verträgt. Ein Christ, meint der Apostel, kann gar nicht anders als dem irrenden Bruder mit seiner Fürbitte beispringen. Und ebenso bestimmt als diess Gebet eintreten wird, ebenso bestimmt auch sein Erfolg: δώσει αὐτῷ ζωήν. Das Subject in δώσει kann nicht Gott sein, das wäre dem unmittelbar vorangehenden αἰτήσει gegenüber, das den Menschen zum Subject hat, allzu hart, zumal Gott im ganzen Verse sonst nicht genannt wird. Auch ist der Gedanke, dass der Mensch durch sein Gebet dem Bruder das Leben geben könne, in keiner Weise auffällig; heisst es doch Jak. 5, 20 in ganz ähnlichem Zusammenhange vom Menschen: σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου. Zu dem scheinbar entgegengesetzten Satze, dass kein Bruder den andern erlösen könne, ist darum kein wirklicher Gegensatz vorhanden, weil das gläubige Gebet, mithin auch seine Folge, das δοῦναι ζωήν, wesentlich auf göttlicher Wirkung, höherem Antrieb beruht. Der Ausdruck δώσει ζωήν aber zeigt, wie das ἁμαρτία πρὸς θάνατον gefasst sein will, nämlich dass eine so benannte Sünde unrettbar dem Tode verfallen lasse; irgendwie muss jede dem Tode preisgeben, da sonst kein Geben des Lebens möglich wäre. Die erklärend nachfolgenden Worte τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον geben sachlich nichts Neues, der vorangehende Conditionalsatz hat ja dasselbe Moment schon hervorgehoben; nur

soll durch die Wiederholung ein Doppeltes dem Leser noch schärfer ins Bewusstsein treten: erstens vermöge des Plurals τοῖς ἁμαρτάνουσι, dass der beregte Erfolg nicht nur in irgend einem einzelnen Falle sondern in jedem eintreten wird, zweitens aber die Beschränkung urgieren, an welche er gebunden ist (μὴ πρὸς θάνατον).

Was in den vorigen Worten mittelbar schon gesagt war, dass V. 17.
es zwei ganz verschiedene Arten von Sünde gebe, zum Tode und nicht zum Tode, das sagt Johannes im Folgenden ausdrücklich aus: ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον. Dass diese beiden Sätze so zusammengehören, ist freilich nicht die gewöhnliche Anschauung, noch weniger dass die Worte πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν mit dem Vorigen statt mit dem Folgenden zu verknüpfen sind. Dennoch ist diese Fassung unbedingt nöthig. Dass die zuerst erwähnten beiden Sätze nach ihrem ganzen Bau sich wohl entsprechen und zusammenpassen, ist keines Beweises bedürftig, nöthig wird diese Fassung derselben aber, sobald man erkennt, dass der Satz πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστὶν nicht zum Folgenden gehören kann. In diesem Fall wäre auf keine Weise abzusehen, wodurch Johannes veranlasst werden konnte den Begriff ἀδικία hineinzubringen: derselbe hat nicht nur keinen organischen Zusammenhang mit dem Satze, dass nicht alle Sünde Todsünde sei, sondern ist entschieden störend. Man könnte ihn nur concessiv nehmen: zwar ist alle ἀδικία Sünde, denkt nicht zu milde über die ἀδικία, sie ist auch Sünde; aber, würde man erwarten, sie ist nicht Todsünde. So heisst es jedoch nicht sondern nur: es giebt Sünde, die nicht zum Tode ist. Der Begriff der ἀδικία ist also gleich wieder fallen gelassen, ist für den Satz ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον völlig irrelevant. Sollte aber wirklich der Apostel sich gemüssigt gesehn haben, ohne jede Nothwendigkeit nebenbei hier die Leser über das Verhältniss von ἀδικία und ἁμαρτία zu unterrichten? Ganz anders, sobald man die Worte zum Vorigen zieht: es giebt Todsünde, aber auf diese (so das betont vorangestellte περὶ ἐκείνης) bezieht sich meine Rede nicht, es kann nicht die Absicht meiner Worte sein (οὐ λέγω ἵνα) in Betreff ihrer zum Gebet zu mahnen. Es giebt sonst noch der Fälle genug, fährt er fort, wo das Gebet anzuwenden ist: πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, wo nur immer Ungerechtigkeit, da ist ja auch Sünde, da also die Fürbitte am Ort. So sagt also der Apostel, es gebe Sünde zum

Tode und nicht zum Tode; zu dem ersten Satz werden parenthetisch zwei Erläuterungen gefügt: von diesen Todsünden handle des Apostels Gebetsmahnung nicht, von ihnen rede er gar nicht, da das Gebiet der Sünde und Fürbitte sonst gross genug sei. Diess der allgemeine Gehalt der Sätze; genauer ihn zu erkennen ist nur möglich durch scharfe Erörterungen des Begriffs *ἀδικία*. *'Αδικία* und *ἁμαρτία* werden öfters als einfache Synonyma gebraucht, um den Begriff der Sünde allseitig zu bezeichnen, z. B. Hebr. 8, 12: *ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ,* wo offenbar auf die Verschiedenheit der drei Ausdrücke nicht reflectiert wird; andrerseits aber fehlt es nicht an Stellen, wo der Unterschied derselben hervorgekehrt wird. *'Αδικία* ist Gegensatz zu *δικαιοσύνη,* sowohl im Sinne der *iustitia distributiva* wie der *iustitia interna;* im ersteren Sinne steht es Röm. 9, 14: *μὴ ἀδικία παρὰ τῷ Θεῷ;* und 2. Kor. 12, 13: *χαρίσασθέ μοι τὴν ἀδικίαν ταύτην,* d. h. verzeiht, wenn ich euch hierin ungerecht behandelt, euch Anderes zugesprochen, als die *iustitia distributiva* fordert. Aber als Gegensatz zur *iustitia interna,* der Rechtbeschaffenheit, steht *ἀδικία* bei Weitem öfter und in diesem Sinne allein ist es Synonym mit *ἁμαρτία,* während im ersteren es eine Species der *ἁμαρτία* wäre. Wie die *δικαιοσύνη* bei Paulus ein Hauptbegriff ist, so kommt auch *ἀδικία* bei ihm am häufigsten vor. Für das Verhältniss zu *ἁμαρτία* ist grundlegend Röm. 6, 13: *μὴ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ.* Also die Ungerechtigkeit gebraucht den Leib des Menschen zum Mittel — diess ist ja jedenfalls der Sinn von *ὅπλα,* auch wenn es in seiner eigentlichen Bedeutung gelassen wird, — sich zu bethätigen, und das Ziel dieses Gebrauchs, sein Resultat — so der Dativ — ist die *ἁμαρτία.* Diese also ist die Bethätigung jener, die Form, unter welcher die *ἀδικία* in jedem einzelnen Falle erscheint, *ἀδικία* ist die Gesinnung, welche den Inhalt und die Voraussetzung der *ἁμαρτία* bildet. Einen Schritt weiter führt die Vergleichung von *ἀδικία* und *ἀνομία.* *Δικαιοσύνη* ist das Ideal, welches der Mensch haben sollte, *ἀδικία* die Incongruenz damit; *ἀνομία* aber ist nicht das Zurückbleiben hinter dem Ideal sondern Pflichtverletzung. Dieser Pflichtbegriff fehlt der *ἀδικία,* ist aber in *ἀνομία* vorhanden, der Schuldbegriff liegt in *ἀνομία,* nicht so in *ἀδικία.* Dieses giebt nur den Zustand des Menschen als einen der Vollkommenheit widersprechenden an, *ἀνομία* zugleich

diesen Zustand als eine Schuld, weil als παράβασις. Macht der νόμος die Sünde überaus sündig, so ist ἀνομία die Bezeichnung dieser tiefsten und schwersten Seite der Sünde. Aus dem Gesagten erhellt nun, dass ἁμαρτία die einzelne That oder auch das Gesammtwesen des Menschen als böse notiert, ἀδικία aber und ἀνομία den Gesichtspunct angeben, aus welchem heraus sie eben böse ist, nämlich entweder weil nicht übereinstimmend mit dem Ideal, der δικαιοσύνη, oder weil wider das positive Gebot Gottes gerichtet, den νόμος. Wenn nun hier Johannes lehrt, πᾶσα ἀδικία ἐστιν ἁμαρτία so will er damit sagen, dass jede Abweichung von dem normalen Wesen des Christen, dem christlichen Ideal sich condensiert zur ἁμαρτία. Es kann Niemand ἄδικος sein ohne ἀδικία zu thun und das Thun der Ungerechtigkeit ist eben ἁμαρτία. Der hier ausgesprochene Satz ist im Grunde gleichbedeutend mit dem, dass der schlechte Baum schlechte Früchte haben muss, nur dass hier noch schärfer hervorgehoben wird, dass jede Ungerechtigkeit, alles Unrechte, was im Menschen ist, zugleich ἁμαρτία, positive Sünde ist. Jedes Deficit an Gerechtigkeit ist zugleich eine positive Sünde, jede Negation muss die entsprechende Position mit sich führen; Minus an Gerechtigkeit sich als Plus an Sünde erweisen. So giebt also der Satz πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν an, wie weit der Begriff der Sünde sei: während die Bestimmung jeder Sünde als ἀνομία 3, 4, den Inhalt des Begriffes ἁμαρτία erweitert, so der unsre seinen Umfang. Und so ist unser Satz überaus geeignet darzuthun, wie wenig der Apostel, wenn er von Fürbitten redet, an Todsünden zu denken nöthig hat: es giebt ja so viel Sünde, wogegen die Fürbitte anwendbar ist, dass die Sünde, gegen welche sie nicht hilft, ganz ausser Betracht bleiben kann.

Ist diess der Inhalt unsrer beiden Verse, so erhellt, dass über die Beschaffenheit der Sünde πρὸς θάνατον der Apostel weder redet noch reden will; er notiert nur, dass die Fürbitte und ihr Segen nur vorhanden ist für Sünder nicht zum Tode. Die Fürbitte ist nur für solche vorhanden, das ist die überaus wichtige, gar nicht genug zu betonende Voraussetzung des Verfassers. Wenn er nämlich sagt, ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα μὴ πρὸς θάνατον αἰτήσει καὶ δώσει, so setzt das voraus, dass er nur in diesem Fall, in ihm aber gewiss die Zuversicht der Fürbitte hat. Wollte er sagen, dass nur in diesem Falle die Erhörung stattfinde, so

hätte er entweder schreiben müssen: ἐάν τις ἴδῃ καὶ αἰτήσῃ, δώσει oder ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν ἁμαρτάνοντα, αἰτήσει καὶ δώσει ζωὴν τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον; indem er aber das ἁμαρτάνειν μὴ πρὸς θάνατον in den Vordersatz, das αἰτήσει in den Nachsatz aufnimmt, kann nur seine Meinung sein, dass bloss im Fall keine Todsünde vorliegt, das Gebet eintreten wird. Dasselbe folgt auch aus dem Satze οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. Wenn der Apostel mit seinen Worten nicht das Gebet für die Todsünde bezwecken will, so liegt darin, dass dasselbe nicht stattfand, denn ein Zweck bezieht sich immer auf die Erzielung eines nicht Vorhandenen; wollte er die etwa im Schwange gehenden Gebete für Todsünden inhibieren, so hätte er sagen müssen λέγω ἵνα μὴ nicht οὐ λέγω ἵνα.

Setzen wir uns, nachdem das Einzelne durchgesprochen, wieder in den Zusammenhang des Ganzen. Mit der rechten Herzensstellung (V. 13) ist die Parrhesie des Gebets gegeben (V. 14), des Gebets, das die Erhörungsgewissheit in sich selbst trägt (V. 15). Und daher wird und muss (so das Futurum αἰτήσει) dasselbe überall eintreten, wo es möglich ist, nämlich bei Sünden nicht zum Tode. Woran also lässt sich nach des Apostels Meinung die Sünde nicht zum Tode erkennen? daran dass für sie und nur für sie gebetet wird — nämlich in dem V. 15 angegebenen Sinne, im Namen Jesu, μετὰ παῤῥησίας. Diess Gebet ist bei Todsünden unmöglich. Denn ist es ihm wesentlich seine Causalität in Gott zu haben, absolut mit Gottes Willen zu stimmen, so kann es nie eintreten, wo ein Mensch unrettbar dem Verderben verfallen ist: wenn überhaupt jemand verloren geht, so ist unbeschadet dessen, dass es durch einen Act der Selbstbetimmung geschieht, diess doch immer Gottes Wille, und Gott kann durch seinen Geist nimmermehr zu einem Gebet veranlassen, das wider seinen Willen ist. Den wahren Christensinn vorausgesetzt, — und er bildet hier am Schluss des Briefes die Voraussetzung, — muss ich mich zum Gebet für den irrenden Bruder getrieben fühlen, und wo ich diesen Trieb habe, liegt darin die Gewissheit, dass seine Sünde nicht zum Tode ist: einer Todsünde gegenüber kann ich wohl gute Wünsche für den Bruder haben, nie aber das Gebet ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ, μετὰ παῤῥησίας. Und wo diese Freudigkeit des Gebets dem Christen fehlt, der als solcher von brünstiger Bruderliebe erfüllt ist, sich von jeder persönlichen Gereiztheit frei weiss: οὐ λέγω ἵνα

αἰτήσῃ, da soll er nicht sich durch des Apostels Worte, sie missverstehend, zu solchem Gebet zwingen lassen, sich nicht dazu echauffieren. So stimmt unsre Stelle aufs Beste mit dem, was wir als Consequenz biblischer, insonders johanneischer Ansicht überhaupt erkannt hatten: er giebt kein äusseres Merkmal der Sünde zum Tode an, denn ein solches kann sie nicht haben, weil nicht die Art der Sünde, sondern des Sünders ihr die Signatur der Todsünde verleiht; er sagt nur, dass wo keine Todsünde ist, der Christ (diese Voraussetzung ist aufs schärfste zu betonen) das rechte, erhörungsgewisse Gebet leisten werde; überall also, wo ein solches Gebet unserm Herzen entströmt, ist sicher keine Todsünde. Von der Stellung zu Todsündern aber redet er positiv überhaupt nicht: er sagt nur, dass er zum Gebet für sie nicht mahne, sie bleiben ihm ausser allem Betracht. Aber es ergiebt sich allerdings indirect aus den Worten wie aus der Natur der Sache, dass für sie ein solches erhörungsgewisses Gebet nicht möglich ist.*)

---

*) Für die Auffassung unsrer Stelle ist die Vergleichung der evangelischen Stellen über die Sünde wider den heiligen Geist und der Stelle des Hebräerbriefes über die, welche unmöglich erneuert werden können zur Busse, an sich irrelevant. Doch ist die Frage interessant, ob die Lästerung des Geistes und der Abfall aus der genossenen Gnade unter sich und mit der Todsünde hier gleichen Umfangs sind oder etwa jene die Species, diese das Genus. Denn dass jede Blasphemie des Geistes eine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* ist, ist gewiss, weil die Unmöglichkeit der Vergebung eben die Ewigkeit des Todes involviert und ebenso steht es mit Hebr. 6. Aber die an beiden Orten markierten Sünden könnten einzelne Aeusserungen der Todsünde sein neben anderen. So ist es jedoch nicht, sondern wir haben nur an allen drei Stellen verschiedene Ausdrücke für eine Sache, alle drei haben denselben Umfang. Was Matth. 12, 31 und Par. angeht, spricht hierfür schon der Umstand, dass diese Stellen und die unsre auf dieselben A. T.lichen Grundstellen zurücksehn, die Sünden בְּיָד רָמָה, auf welche die Ausrottung steht. Genauer geht Matth. 12, 31 zurück auf Num. 15, 30: das גִּדֵּף dort übersetzen LXX mit *βλασφημεῖν* und die Peschito hat für *βλασφημία* Matth. 12, 31 das Num. 15 stehende Wort גּוּדָּפִין. Ist so Num. 15 die Grundstelle für Matth. 12, so ist das für die Auffassung des *βλασφημεῖν* in letzterer sehr wichtig. In ersterer Stelle ist nämlich von That-, nicht von Wortsünden die Rede, also *βλασφημεῖν* in weiterem Sinne zu nehmen; demnach wird auch Matth. 12 die Lästerung des Geistes nicht

V.18-21. V. 13 bis 17 bilden den Schluss des Briefes: was der Christ für sich selber hat, die ζωὴ αἰώνιος im Glauben, und was sie ihm für die Brüder bringt, nämlich das Hereinziehen derselben in das Gottesreich durch die Fürbitte, wird abschliessend dargestellt. Die folgenden drei Verse, welche durch die dreimalige Wiederkehr des οἴδαμεν im Anfang der Sätze sich als zusammengehörig kennzeichnen, geben resumierend die drei constitutiven Elemente an, aus denen die im Briefe näher dargelegte, in den vorigen Versen zusammengefasste selige Verfassung des Christen sich auferbaut. Es kommt zunächst darauf an, das Verhältniss der drei Sätze zu einander zu erfassen. Da das γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ V. 18 und das εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ V. 19 wesentlich dasselbe besagen, so kann das die beiden Gedanken Unterscheidende nur in der je zweiten Hälfte der Sätze liegen: das erste Mal ruht also der Ton darauf, dass ein Gotteskind nicht sündigt, das zweite Mal darauf, dass die Welt im Argen liegt. Also dass ein Gotteskind als solches selbst der Sünde und dem Teufel entnommen ist, und dass ein Gotteskind als solches im Gegensatz steht zu der dem Teufel und der Sünde unterstellten Welt, das ist der Inhalt der ersten beiden Verse. Denn einen andern Sinn kann die Zusammenstellung der beiden Sätze οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμεν und ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται nicht haben, als dass vermittelst unseres Wissens um unsre Gotteskindschaft wir uns im Gegensatz wissen zu der argen Welt. Formell wird es dem Sprachgebrauch des Johannes am meisten entsprechen den zweiten Satz nicht von οἴδαμεν ὅτι abhängig sein zu lassen sondern als Hauptsatz zu

---

nur durch Worte, sondern auch durch Thaten gemeint sein. Ja aus dieser Stelle selbst folgt, dass die βλασφημία τοῦ πνεύματος möglich ist, ohne dass vom Geiste geredet wird: die Pharisäer nämlich sind in Gefahr, diese Sünde zu begehen durch die vorangegangenen Worte, in welchen der heilige Geist gar nicht vorkommt. Den Geist lästern heisst: das, was man als Wirkung des göttlichen Geistes anerkennen kann und muss, wider besseres Wissen und Gewissen dem bösen Geist zuschreiben, sich also wissentlich gegen die Wirksamkeit des Geistes verstocken. Und eben dieses Sündigen trotz der Erkenntniss der Wahrheit und der Kraft ihr zu folgen, die Verstockung, ist Hebr. 6 gemeint. Diess Alles aber ist genau dasselbe, was, wie wir erkannten, Johannes unter ἁμαρτία πρὸς θάνατον versteht: denn nur der fällt unrettbar dem Tode anheim, der die ihm entgegengetragene Macht des Lebens nicht will, sich dagegen absolut verschliesst.

nehmen, der Sache nach aber versteht es sich, dass auch das Argsein der Welt uns bewusst ist. Das erste Kolon von V. 18 ist dem Inhalt wie der Form nach Wiederaufnahme von 3, 9a. Nicht um das handelt es sich dem Apostel, was der Christ in einem beliebigen Augenblick seines Kampfeslaufes ist, sondern was er seinem Beruf nach, am Ziele seiner Entwicklung ist. Die Sündlosigkeit und der vollendete Gegensatz, in welchem der Christ zur Welt steht, finden actuell nicht in der ganzen Geschichte statt sondern sind das Resultat derselben. Wie wir im Stadium der Entwickelung noch Sünde an uns haben, so ist auch die Welt vorerst noch nicht total der Macht der Finsterniss anheimgefallen, sondern es wirken noch immer in ihr auch Potenzen des Lichts; aber es wird dahin kommen, dass auf ihrer Seite lauter Nacht, auf Seiten der Gotteskinder lauter Licht ist, und um diess eigentliche, sich mehr und mehr herausstellende Verhältniss haben wir schon jetzt das Wissen (*οἴδαμεν*), wir erkennen es als das wahre und richtige. Das zweite Glied von V. 18 bildet nicht ebenso wie das erste die Wiederaufnahme eines früheren Satzes: zwar ist *τηρεῖν* ja in unserem Briefe häufig genug, aber es hat sonst immer *ἐντολή* als Object bei sich, wie auch im Evangelium diess Wort oder *λόγος* das gewöhnliche Object zu *τηρεῖν* ist. Eine Person, wie an unsrer Stelle, ist Object auch Ev. 17, 12—16, und Apok. 3, 10, aber beide Male steht eine präpositionelle Bestimmung dabei: das eine Mal ist mit *ἐν* die Sphäre bezeichnet, in der, das andere mit *ἐκ* die Sphäre, vor der man bewahrt werden soll. Hier fehlt jede solche nähere Bestimmung und es ist daher die nächstliegende Erklärung: das Gotteskind bewahrt sich eben in dem Zustande des Gotteskindes. In Hinsicht auf den reflexiven Ausdruck vergleiche man 2, 3: *πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἁγνίζει ἑαυτόν*. Wird sonst Heiligung und Bewahrung meist als göttliche Wirkung an dem Menschen gefasst, so in diesen Stellen als eine dem Menschen selbst angehörige That: es soll die ethische Seite, die Freiheit, dabei so in helleres Licht gestellt werden. Diese Selbstbewahrung verhindert, dass der Teufel, *ὁ πονηρός, οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*. Vielleicht liegt den Worten eine Erinnerung an Gen. 4 zu Grunde, wo die Sünde als raubthierartig vor der Thüre liegend beschrieben wird und auch die Selbstbewahrung als das Mittel erscheint, sich vor ihr zu hüten. Der Verführung des Teufels

ist nur zugänglich, wer sein Haus nicht recht bewahrt hat. Entweder soll *ἅπτεσθαι* im strengsten Sinne gefasst werden: nicht einmal anrühren kann der Teufel solch Gotteskind, geschweige als Beute forttragen, — oder *ἅπτεσθαι* ist im weiteren Sinne zu fassen, wie das entsprechende נָגַע בְּ Gen. 26, 11. Jos. 9, 19 steht, „Jemandem ein Leid anthun."

V. 19. Während wir so als Gotteskinder uns jeder Berührung mit dem Bösen entnommen wissen, wissen wir andrerseits die Welt diesem Bösen völlig verfallen. *Ἐκ τοῦ Θεοῦ* und *ἐν τῷ πονηρῷ* sind die Träger des Gegensatzes. Schon aus dieser Gegenüberstellung wie aus der Analogie mit *ὁ πονηρὸς* im vorigen Verse folgt, dass der Dativ hier masculinisch, nicht neutral zu nehmen ist. Dazu kommt, dass *πονηρὸς* im ganzen Briefe sonst nicht als Neutrum vorkommt. Allerdings wird dadurch das *κεῖται ἐν* schwieriger. Im N. T. fehlt es an sonstigen Beispielen der Verbindung von *κεῖσθαι ἐν* mit einem Personennamen, dagegen scheint uns Sophokles *Oed. Col.* 258 erklärend: *ἐν ὕμμι ὡς θεῷ κείμεθα τλάμονες.* Antigone meint: in euch Athenern sind wir mit all unserm Leben, Hoffen, Erwarten völlig beschlossen, auf euch beruht nicht nur eine einzelne Gabe, die wir von euch etwa bekommen wollen, sondern wir selbst mit allem, was wir sind und haben. So auch hier: auf dem Teufel beruht die Welt, ihr ganzes Wesen als Welt wird constituiert durch ihre Beziehung zum Teufel; Teufel und Welt sind so in einander liegende Begriffe, dass letzterer nur vollziehbar ist durch den ersteren. Dass die Welt hier in demselben Sinne wie 2, 15 zu nehmen ist: die Welt als durchwoben mit der Sünde, ist am Tage. Und *ὁ κόσμος ὅλος κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ*: das ist noch prägnanter als *ὅλος ὁ κόσμος;* nicht dass die ganze Welt satanischer Machtwirkung unterstellt ist, will der Apostel betonen, sondern dass die Welt ganz, ohne alle Ausnahme, alles, was irgend in derselben ist, ihr unterliegt.

V. 20. Da die beiden vorigen Verse als Asyndeta dem zwanzigsten, welcher sich mit *δὲ* anreiht, gegenüberstehen, so werden wir schon hieraus schliessen, dass V. 19 und 20 in irgend einer Weise zwei parallele Gedanken enthält, denen sich V. 20 ein beiden gleicher Weise entsprechender gegenüberstellt. Und so ist es auch: die vorigen Verse gaben an, dass wir uns bewusst seien, in welches

Verhältniss die Gotteskindschaft uns stelle zur Sünde und zur Welt: hier wird ausgeführt, dass wir uns des Grundes für diess unser Verhältniss zu beiden bewusst seien: Christus hat durch seine Erscheinung uns die Erkenntniss des Wahrhaftigen gegeben und eben damit ein rechtes Auge für unsre Stellung zu Gott und Welt. Dieses nämlich und damit das Verhältniss von V. 20 zum Vorigen liegt in *διάνοια*. Am häufigsten kommt das Wort in A.T.lichen Citaten vor, in denen es, wie überhaupt oft in der LXX, Uebersetzung von לֵב oder קֶרֶב ist. In allen Stellen aber, wo es ohne solche A.T.liche Grundlage vorkommt, scheint es eine engere Bedeutung zu haben, die der Zusammensetzung mit *διὰ* genau entspricht, nämlich die des sondernden und scheidenden Denkens, des „Unterscheidungsvermögens." So am klarsten 2 Petr. 3, 1: der Apostel will *ἐν ὑπομνήσει*, vermöge seiner Erinnerung, die *εἰλικρινῆς διάνοια* der Gemeinde erwecken. Schon das *εἰλικρινὴς* führt auf die Gabe der Unterscheidung: es bezeichnet das, was auch in der schärfsten Prüfung (*κρίνω*), der am Sonnenlicht (*εἵλη* cf. *ἥλιος*), sich als lauter bewährt. Und denselben Sinn bestätigt der Zusammenhang mit dem Folgenden: die Gemeinden sollen die Lehren der falschen Propheten kraft des ihnen eignen Unterscheidungsvermögens von der wahren apostolischen *παράδοσις* trennen. Ebenso sind Ephes. 4, 17 die *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ* solche, deren Unterscheidungsvermögen so verfinstert ist, dass sie jeden Massstab verloren haben für die Beurtheilung von gut und böse, göttlicher Heiligkeit und weltlicher Unsauberkeit. Die *ματαιότης τοῦ νοὸς* besteht eben darin, dass die Heiden gar keine Empfindung haben für die Schmählichkeit des Tausches zwischen dem göttlichen Leben und der Zuchtlosigkeit (*ἀπηλγηκότες τῇ ἀσελγείᾳ*). Nicht anders steht es 1 Petr. 1, 13, wo die Bestimmung *ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν* zu dem Prädicat *τελείως ἐλπίσατε* sagen will, dass die Gemeinde mit scharfem, sicher scheidendem Blick (*διάνοια*) alle anderen Gegenstände ihrer Hoffnung ausscheiden und allein die auf Christi Offenbarung festhalten soll. Weniger tritt diese specielle Bedeutung von *διάνοια* an den beiden übrigen Stellen hervor, Ephes. 2, 3, — wo der angewandte Plural nur eine allgemeinere Beziehung zulässt, zumal es am nächsten liegt, die *διάνοια* nicht auf verschiedene Personen zu beziehen, so dass einer jeden *διάνοια* zuerkannt würde,

sondern den Plural auf jede einzelne zu beziehen, — und Kol. 1, 21. Doch ist für letztere Stelle zu bemerken, dass der prägnante Ausdruck ἐχθρὸς τῇ διανοίᾳ nicht sowohl bezeichnen soll, dass die Seele der Sitz, die Sphäre der Feindschaft ist, sondern dass der Grund der Feindschaft in dem eignen Denken, in dem eigenen Entschluss ihrerseits liege, so dass also obiges Moment hier noch hindurchschimmert. Für unsre Johannesstelle dagegen passt die Bedeutung „Unterscheidungsvermögen" vortrefflich und allein. Christus hat uns διάνοιαν gegeben, nicht τὴν διάνοιαν, denn nicht das ganze psychische Vermögen war dem Menschen abhanden gekommen, sondern ohne Artikel: in Hinsicht auf den vorliegenden Punct, das Vermögen den wahrhaftigen Gott zu erkennen, den falschen Götzen (εἴδωλα) gegenüber ihn als den wahrhaftigen zu wissen. Diese Erkenntniss aber ist die Grundlage für jene andre, dass wir uns als Gotteskinder der Sünde entnommen wissen, die Welt dagegen als im Argen liegend. So stellt sich unser Vers also als die Grundlage dar, auf welcher die beiden vorigen beruhen, ihnen als den Consequenzen wird hier die centrale Grundthatsache mittels δὲ entgegengestellt, dadurch aber zugleich diess als Hauptsache bezeichnet. Diese διάνοια ist näher die Gabe des gekommenen Gottessohnes: ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἥκει. Als Gottessohn wird Christus hier bezeichnet, weil er nur als ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς (Ev. 3, 13) die Erkenntniss des Vaters vermitteln kann, und gethan hat er es eben durch sein Kommen. Wer von dem Gekommenen weiss, hat eben damit die Gabe der διάνοια empfangen, denn er erkennt Jesum als das Licht und ist damit über Licht und Finsterniss überhaupt ins Klare gekommen. Die Gabe der διάνοια lässt uns τὸν ἀληθινὸν erkennen. Das ist so sehr ein Lieblingsausdruck des Johannes, dass er sich ausserhalb seiner Schriften sehr wenig findet. Er ist nicht gleichbedeutend mit ἀληθής: während wir nämlich in ἀληθής und ἀλήθεια eine absolute Eigenschaft erkannt haben, ist ἀληθινὸς ein relativer Begriff: dasjenige, was seinem Namen und dem darin ausgesagten Wesen entspricht. Unser Vers sieht auf Ev. 17, 3 zurück: αὕτη ἐστὶν ἡ ζωὴ αἰώνιος, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας 'I. Χρ. Wir haben in unserm Verse nicht nur den ἀληθινος θεὸς und seinen Sohn Jesum Christ wieder, sondern auch die ζωὴ αἰώνιος und zwar beide Male als Gabe des Gottessohnes, Der Vater wird hier ἀληθινὸς genannt ohne Zusatz von Θεός: er ist

derjenige, welcher allein im vollen Mass seinem Namen entspricht. Aber nicht nur als den Wahrhaftigen wissen wir ihn von allen *dis ficticiis* zu unterscheiden, sondern wir sind auch in diesem allein wahrhaftigen Gott (*καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ*), und zwar vermöge dessen, dass wir in seinem Sohne sind (*ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ 'Ι. Χρ.*). Es ist nämlich aus sprachlichen und logischen Gründen unmöglich, das zweite Mal *ἀληθινὸς* etwa auf Christus zu beziehen und zu erklären: wir sind in dem Wahrhaftigen, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus, so dass das zweite *ἐν* erklärende Apposition zu *ἐν τῷ ἀληθινῷ* wäre. Wenn man nämlich die beiden Sätze hört: wir erkennen den Wahrhaftigen und sind in dem Wahrhaftigen, so ist es doch das Nächstliegende beide Male unter dem Wahrhaftigen dasselbe Subject zu verstehen. Und wie unsäglich hart wäre die Apposition: wir sind in dem Wahrhaftigen, das heisst in seinem — des Wahrhaftigen — Sohne. Derselbe Sinn, dass wir nur in unsrer Gemeinschaft mit Christo die mit Gott haben, wird auch bei unsrer Erklärung gewonnen, nur dass der Satz viel einfacher wird, wenn man das zweite *ἐν* als die Angabe des Mittels fasst, durch welches wir das *εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ* erlangen. Aber die Frage, ob Christus hier *ἀληθινὸς Θεὸς* genannt werde, ist damit noch nicht zu Ende: es fragt sich, ob das *οὗτος* des nächsten Satzes auf das örtlich nächststehende Subject sich bezieht — *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* — oder auf das weiter entfernte — Gott. Bei ersterer Fassung erhebt sich die von Niemand gelöste Schwierigkeit, dass Christus, nachdem soeben der Vater *ὁ ἀληθινὸς sc. Θεὸς* genannt ist, wohl *ἀληθινὸς Θεὸς*, nicht aber *ὁ ἀληθινὸς* genannt werden konnte; ferner scheint der abschliessenden Warnung vor den Götzen mehr zu entsprechen die Bezeugung des einen wahrhaftigen Gottes als die Hervorhebung der Gottheit Christi; jene und nicht diese bildet dazu den reinen Gegensatz. Gegen die Beziehung des *οὗτος* auf Gott hat man theils die grössere Entfernung dieses Subjects geltend gemacht, theils die Tautologie, welche sich aus der dreimaligen Wiederholung desselben Gedankens ergeben soll. Namentlich letzterer Grund wäre von Gewicht, wenn *οὗτος* sich als Wiederaufnahme des einen Begriffs *ἀληθινὸς* darstellte, denn der so resultierende Gedanke: dieser Wahrhaftige ist der wahrhaftige Gott, ist in der That ziemlich tautologisch. Anders aber, wenn man *οὗτος* auf Alles bezieht, was im Vorigen von

Gott ausgesagt ist: dieser Gott, den Christus erkennen gelehrt hat, und mit dem wir durch seinen Sohn in Verbindung stehn, ist der wahrhaftige Gott. Dann ist dieser Satz keine leere Tautologie sondern betont zum Schluss, dass nur der Gott auf den ihm eben beigelegten Namen des Wahrhaftigen Anspruch hat, der in Christo der Welt und dem Einzelnen kund geworden ist. Für diese Fassung spricht die Grundstelle Ev. 17, 3, wo die Erkenntniss Gottes und die Christi gleicher Weise als Factoren des ewigen Lebens hingestellt werden, nur dass, was dort einfach nebeneinander gestellt ist, hier in seinem inneren Verhältniss zu einander aufgewiesen wird (ἐν τῷ υἱῷ κτλ.). Für diese Fassung spricht ferner der Zusammenhang. Wenn nämlich unser Brief sich an Christen doch wendet und auch von ihm, wenn auch in seiner Weise, gilt, was ein anderer Verfasser einmal von dem ἀφεῖναι τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον und dem φέρεσθαι ἐπὶ τὴν τελειότητα sagt: so kann die schliessliche Mahnung vor den Götzen sich zu hüten nicht auf den groben Götzendienst sich beziehen; eine solche Mahnung würde zu dem Tenor des Briefes möglichst schlecht passen. Vielmehr sind die εἴδωλα die Gottesideen der falschen Propheten, von denen der Apostel geredet hat, der Antichristen, welche weil den Sohn, auch den Vater nicht haben, ohne dass sie darum Atheisten im gewöhnlichen Sinne zu sein brauchten. Der Gegensatz zu ihren εἰδώλοις aber ist nicht Christus der Logos sondern der durch den Sohn offenbarte Vater. Gott wollten alle Häretiker damaliger Zeit dienen: ihnen entgegen stellt sich der Satz: οὗτος, d. h. dieser in Christo Jesu offenbarte Gott, ist allein der wahrhaftige Gott, alles Andere εἴδωλον. Aber nicht allein ihm wird seine Ehre entzogen, nicht allein ein falsches Gottesbild gewinnt man, wenn man einen andern als den in Christo offenbarten Gott will, sondern auch sein eignes Heil verscherzt man, denn nur dieser ist ewiges Leben (der Artikel vor ζωὴ αἰώνιος ist zu tilgen): wer ihn hat, hat damit das Leben. Er hat nach Ev. 5 das Leben in sich und das Leben, das der Sohn hat und ist, ist πρὸς τὸν πατέρα wie παρὰ τοῦ πατρός. Es hat also nicht das geringste Bedenken, dass hier der Vater als ζωὴ αἰώνιος bezeichnet wird, während sonst der Sohn so heisst, im Gegentheil passt das grade zum Schluss des Briefes. Den Anfang hat der Apostel mit der ζωὴ αἰώνιος gemacht, die der λόγος ist, und die in ihm ist; hier fliesst Alles zu dem Urquell alles Lebens

zurück, zu dem uns das ἀπαύγασμα καὶ χαρακτὴρ ὑποστάσεως αὐτοῦ die Bahn gebrochen, und mit dem es uns in Gemeinschaft versetzt hat, ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν. Aber diess höchste Ziel gilt es festzuhalten, von ihm nicht zu weichen: jeder Augenblick, da wir vergässen, dass nur der in Christo offenbarte Gott ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος ist, würde uns mit den εἰδώλοις in Gemeinschaft bringen. Daher das scheidende Wort des Apostels eine Mahnung ist, vor ihnen sich zu hüten.

Dass die letzten Verse (18—21) nicht bestimmt sind, den gesammten Inhalt des Briefes vollständig zu recapitulieren, zeigt der erste Blick. Fehlt doch in ihnen jede Hinweisung auf die Bruderliebe, der bis zum Schluss die Hälfte des Briefes galt. Aber diese war ja dem Apostel in Betracht gekommen nur als Aeusserung und Beweismittel des Verhältnisses zu Gott. Aus diesem letzteren quillt alles Andere, dazu führt Alles. Daher haben wir in diesen letzten Versen eine nochmalige Betonung der Grundsätze, auf denen das Schreiben beruht: dass wir durch die Sendung des Herrn Jesu Christi die Gemeinschaft mit Gott haben, dass diese Gemeinschaft uns vor der Sünde bewahrt und uns in eine völlig geschiedene Stellung zur Welt versetzt. Aber freilich liegt in dem dreifachen Plural οἴδαμεν, in dem Bewusstsein gemeinsamer Gotteskindschaft der Grund und immer erneute Antrieb zur Bruderliebe, und so ist diess gemeinsame Bewusstsein, als das Band mit Gott und mit den Brüdern in sich schliessend, die Bürgschaft der χαρὰ πεπληρωμένη, die der Apostel im Anfang des Briefes zu zeitigen, und zwar durch Herstellung der Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern zu zeitigen versprach.

* * *

Es ist ein doppelter Zweck, den wir bei der angestellten Betrachtung unsres Briefes verfolgt haben. Einmal waren wir bemüht den Gedankengang desselben zu finden. Haben wir aber erkannt, was der Apostel den Gemeinden sagt, so wird nun zu untersuchen sein, ob sich daraus nicht Resultate ergeben, für die Entstehungsgeschichte des Schreibens: für den Zweck, behufs dessen, für die Veranlassung, auf Grund deren der Brief geschrieben ist. Erst wenn er sich so in eine bestimmte Zeit organisch einordnet, können wir behaupten ihn verstanden zu haben. Andrer-

seits haben wir bei der Beleuchtung des Briefes im Einzelnen zusehen wollen, ob nicht aus den dogmatischen und ethischen Aeusserungen, die er enthält, sich zurückschliessen lasse auf das gesammte Gedankensystem des Verfassers, so dass sich uns ein Bild seiner geistigen Physiognomie ergebe. Zu dem Ende mussten solche Stellen nicht nur darauf hin angesehen werden, was sie in dem jedesmal vorliegenden Zusammenhang sagen wollten, sondern von diesem gelöst und die Prämissen und Consequenzen aufgewiesen werden, auf denen sie beruhen und zu denen sie führen, um so etwa die Stellung zu finden, die sie in der gesammten Theologie des Verfassers eingenommen haben. Allerdings meinen wir nicht, dass die Apostel ein ausgebildetes System in unserm Sinne sich gemacht haben, aber das ist nicht nur eine unbedenkliche sondern auch nothwendige Annahme, dass eine einheitliche Anschauung den einzelnen Sätzen, die sie aussprechen, zu Grunde gelegen und ihnen die Färbung gegeben habe. Denn wer überhaupt im vollen Sinne des Wortes denkt, — und wer wollte das unserm Apostel absprechen? — der hat auch, wennschon oft unbewusst, ein Princip, aus dem seine einzelnen Gedanken hervorquellen, es ist ein organischer Zusammenhang in seinem Denken. Und grade je mehr die Einsicht allgemein geworden ist, dass die Schriften des N. T. meist Gelegenheitsschriften sind, welche kein dogmatisches System geben wollen, sondern nur gelegentliche Aeusserungen über die christlichen Dogmen im Interesse praktischer Zwecke enthalten, um so mehr thut es Noth genau zu untersuchen, welchen Ertrag sie wenigstens indirect für ein dogmatisches System gewähren, inwiefern sie wenigstens indirect zu einem solchen verhelfen können. Die Bausteine, die wir nach den beiden angegebenen Richtungen gesammelt haben, sind nun schliesslich zusammenzufügen, aus den gewonnenen Einzelheiten ist ein Gesammtbild zu construieren.

Gedankengang. Ueberblicken wir zu diesem Behuf zuvörderst noch einmal den Gedankengang unsres Briefes. Gleich die Einleitung desselben (1, 1—4) orientiert uns über seinen Inhalt. Zwei Reihen von Begriffen hatten wir in den ersten Versen zu unterscheiden. Die eine nennt das Object, von dem gehandelt werden soll: es ist die ζωὴ αἰώνιος, welche der Logos ist, und die er durch seine Erscheinung gebracht hat; die andre sagt die sichere Verbürgung dieses Ob-

jectes als unumstössliche Wahrheit aus. Beide Reihen finden sich in der Hauptmasse des Briefes wieder: die Botschaft von dem Inhalt und den Forderungen der ζωὴ αἰώνιος macht den Inhalt von 1, 5 bis 5, 5 aus; die Verbürgung des Gesagten weist, zum Anfang zurückkehrend, 5, 6—12 nach. Welcher Gestalt sich die vom Logos mitgetheilte ζωὴ αἰώνιος in uns äussern müsse, beschreibt der Apostel so, dass zwei *principia divisionis* für seine Abhandlung sich durchdringen. Einmal nämlich sind es die Aeusserungen dieses Lebens Gott gegenüber, andrerseits die den Brüdern gegenüber, die er vorführt: das giebt das eine Eintheilungs-Princip. Zweitens verhelfen uns zu einer Einsicht in den Gedankengang des Briefes die Begriffe περιπατεῖν ἐν φωτί, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, ὁμολογεῖν τὸν Ἰησοῦν, πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ. Man sieht leicht, dass die beiden mittleren dieser vier Begriffe enger zusammengehören, indem sie nur zwei bestimmte Seiten der Lebensäusserung, die in der That und die im Worte bezeichnen, so dass die Vierzahl sich auf eine Dreiheit zurückführen lässt. Um diese Dreiheit gruppieren sich nun in der That die einzelnen Theile des Briefes, und zwar so, dass innerhalb jedes Theils das oben genannte Eintheilungs-Prinzip die Unterabtheilungen abgiebt: das Verhalten zu Gott und das zu den Brüdern.

Der erste Theil fordert als Erweis der uns gegebenen ζωὴ αἰώνιος das περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί. Diess ist, wie wir sahen, ein ganz allgemeiner Ausdruck, welcher die Lebenssphäre bezeichnet, in der wir versieren sollen, die gesammte christlich-sittliche Zuständlichkeit umfasst. Das περιπατεῖν bezieht sich auf alle und jede Lebensäusserung des Menschen, nicht nur in Wort und Werk, sondern auch in Gedanken: das alles soll eingetaucht sein in das Licht, hervorgerufen von dem Licht. Licht aber ist die Bezeichnung der göttlichen Natur: also soll unser ganzes Leben, — das ist der Inhalt der Forderung ἐν φωτὶ zu wandeln, — ein Leben in Gott sein, in dem Reiche des Lichts; das Licht das Centrum von allem, ja der Quell, aus dem alle Lebensbewegung hervorsprudelt. Demnach ist dieser erste Theil des Briefes ganz allgemein. Er zerfällt in drei Unterabtheilungen: 1, 6 — 2, 2; 2, 3—13; 2, 14—27. Die erste derselben sagt uns, dass der Lichtwandel Gott gegenüber sich als Sündlosigkeit zu erweisen habe; die zweite, dass er den Brüdern gegenüber sich als Bruderliebe

darstellen müsse; die dritte, dass er der christusfeindlichen Welt gegenüber absolut negierend sich verhalte. Jede dieser drei Unterabtheilungen wird wieder in drei Absätzen durchgeführt. Die Sündlosigkeit, die Gott verlangt, wird hervorgebracht einmal positiv durch die Erlösung, Befreiung von den Sünden, die wir durch Christi Tod erlangen, sodann negativ durch die Vergebung der geschehenen Sünde, welche als solche bekannt wird. Beide Seiten recapitulirt der dritte Absatz (2, 1—2), indem er den paränetischen Ton anschlägt. Ebenso hat die zweite, von der Bruderliebe handelnde Unterabtheilung drei Absätze. Wir erkannten bei der Besprechung des Einzelnen, dass der Apostel auf die Forderung der Bruderliebe allmählich hinführt, indem er in stufenweiser Steigerung sie als den Inhalt aller göttlichen Gebote darstellt. Zunächst bezeichnet er den Gotteswillen ganz allgemein als *ἐντολαὶ τοῦ Θεοῦ*, dann führt er diese *ἐντολαὶ* durch den Ausdruck *λόγος τοῦ Θεοῦ* auf ihre innere Einheit zurück, indem er zugleich in dem Nachsatz *τετελείωται ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν*, d. h. die Liebe, wie sie in Gott ist, ist dann auch in uns, angiebt, welches concrete Gebot diese Einheit bilde. Weiter beschreibt er diese Liebe näher als *περιπατεῖν καθὼς Χριστὸς περιεπάτησεν* und schliesst, sie als das neue Gebot bezeichnend, mit der Mahnung sie so zu üben, wie Christus in seinem Leiden sie geübt und gelehrt hat. Der erste Absatz nun (2, 3—5) redet von der Liebe als von dem alten Gebot: er beschreibt sie als Einheit mit dem göttlichen Willen (*ἐντολαὶ Θεοῦ*) und als Einheit mit dem göttlichen Wesen (*τετελείωται ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν*). Der zweite Absatz (2, 6—11) leitet dann zu der Liebe als dem neuen Gebot über. Zugleich wird in ihm dargethan, welch Zusammenhang stattfinde zwischen der Liebe und dem Lichtwandel, als dem das Ganze beherrschenden Begriff. Wenn nämlich Christus durch sein ganzes Leben einerseits verkündigt hat, dass Gott Licht sei, andrerseits dieses sein Leben eine grosse praktische Verkündigung der Liebe war, so folgt, dass der Wandel im Licht eben ein Wandel in der Liebe ist. Der dritte Absatz hat, wie der entsprechende der ersten Unterabtheilung, paränetische Tendenz: er erinnert die Gemeinen, dass der Apostel bei seinem Schreiben voraussetze, dass sie, und zwar die Alten wie die Jungen, in einem christlichen Leben schon stehen (2, 12. 13). Eben diese Voraussetzung (2, 13 c. 14) ist auch die

Grundlage der dritten Unterabtheilung. Ihr erster Absatz warnt vor der Gemeinschaft mit dem Reiche der Finsterniss, sei es nun die dem Christenthum gegenüberstehende Welt im Allgemeinen oder das Antichristenthum im Besonderen, d. h. die Form, in welcher die Welt sich aus dem Christenthum selbst neu gebären will (2, 15—19). Der zweite Absatz sagt aus, dass die Gemeinde durch den Besitz des χρῖσμα von diesem Reiche der Finsterniss geschieden und zur Erkenntniss derselben ausgerüstet sei: dieses heilige Salböl kann und wird sie bei ihrem Gott und ihrem Heiland bewahren (2,20—26). Der dritte Absatz (V. 27) fasst wieder behufs eindringlicherer Betonung das Vorige zusammen. So hat sich also dem Apostel die erste allgemeine Forderung des Lichtwandels dreifach auseinandergelegt: das Licht bewährt sich im Verhältniss zu Gott und zu den Brüdern, aber auch zu der antichristischen Welt, dieser gegenüber als Hass gegen sie, also als Treue (μένειν) gegen Gott.

Nun aber führt der Apostel einen Schritt weiter. Nicht nur ein allgemeines Wandeln, Versieren im Licht, in einer so und so gestalteten Atmosphäre, ist es, was durch den Besitz der ζωὴ αἰώνιος von uns gefordert wird: wir sind dadurch nicht nur in eine neue Lebenssphäre versetzt sondern innerlich erneuert, selbst durchaus verändert worden. Das φῶς ist in uns hineingegangen, wir sind aus Gott geboren. Dieser Begriff der göttlichen Zeugung beherrscht von 2, 18 bis 5, 5 Alles: er ist es, der grade am Schluss des eben genannten Abschnittes, im Anfang des fünften Capitels, wieder aufgenommmen wird, so dass eben hierdurch schon der in Rede stehende Theil des Briefes seine Umgränzung empfängt. Um nun zu zeigen, welche Forderungen in dem γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ für uns enthalten sind, nimmt der Apostel den Mittelbegriff der παῤῥησία zu Hilfe. Bei Christi Erscheinung zum Gericht wird das, was in uns vorhanden ist, offenbar werden und wir werden uns also zu prüfen haben, ob die totale Umgestaltung unsres Wesens, die er verlangt, in uns vorgegangen ist, genauer: ob die δικαιοσύνη, welche das göttliche Wesen constituiert, auch an uns sich bewährt. Die That aber ist der Massstab des Seins, also muss unsre Gotteskindschaft sich in der That erweisen; jedoch andrerseits giebt der Grund, aus dem es hervorgeht, wieder einen Massstab ab für die sittliche Beurtheilung an-

sres Thuns, also muss die That der Gerechtigkeit sich als aus Gottes Geist hervorgegangen beweisen. In Summa: die göttliche Geburt, die innere Erneuerung, lässt sich nur in zwei Momenten erkennen, einmal darin, dass sie unser Thun gestaltet und beherrscht, zweitens darin, dass diess Thun auf dem Gottesgeiste, als dem Factor der neuen Geburt beruht. Jenes ist der Inhalt von Cap. 3, diess von Cap. 4, 1—16. Dazu kommt dann ein resumierender Schluss 4, 17. 18, der betont, dass wo diese beiden Postulate sich finden, auch die Parrhesie gewiss und unfehlbar eintritt. Nach zwei Seiten ist also der zweite Haupttheil ein Fortschritt gegen den ersten: zuvörderst ist in den ersten Capiteln vom Wandel im Licht, also von der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, dem Getragensein von seinen Einflüssen die Rede, hier von der göttlichen Geburt, also einer Macht, die mich zu dem Gliede dieses Gottesreiches macht. Zweitens war dort vom Wandel im Licht die Rede, also der allgemeinen Lebenshaltung, hier von den concreten Aeusserungen dieses Wandels, den ins Auge fallenden Kennzeichen der göttlichen Geburt.

Zunächst die erste Seite, die Bewährung der Gotteskindschaft in der That. Sie wird wieder nach zwei Richtungen durchgeführt: Gott gegenüber ist das Thun ein Thun der Gerechtigkeit (Cap. 3, 1—10), den Brüdern gegenüber die Liebesthat (3, 11—18); dazu ein Resume (3, 19—23). Unser Thun Gott gegenüber wird in zwei Absätzen dargelegt: erstens 3, 1—3 die Nothwendigkeit des *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*. In der Ewigkeit werden wir dem Herrn gleich sein, wie er ist; der Weg dazu ist derselbe, den er zu seiner Verklärung gegangen ist, d. h. zunächst kommt es darauf an ihm zu gleichen, wie er war, die Sünde zu vermeiden, die Gerechtigkeit zu thun. Der zweite Absatz, V. 4—10, erläutert dann näher den Inhalt dieser Forderung: die Gerechtigkeit muss eine schlechthinnige sein, da jedes Residuum von Sünde uns als noch dem Satan angehörig offenbaren würde. — Dessgleichen wird dann die zweite Seite, die Bewährung der Gotteskindschaft durch das Thun der Bruderliebe in zwei Absätzen durchgeführt: V. 11—15 negativ als Gegensatz zu dem Hass, der die Signatur der Welt ist, V. 16—18 positiv, indem betont wird, dass es eben auf wirkliches Thun ankomme, welches zu seiner grundleglichen Bestimmung das *τιθέναι τὴν ψυχὴν* habe. Der dritte Absatz zieht das Resume

aus dem Vorigen; das Bewusstsein thätiger Bruderliebe, d. h. das Hervortreten der Gotteskindschaft wenigstens in irgend einem Mass, kann uns bei den mannigfachen Anklagen unsres Herzens mindestens insofern trösten, als wir daran sehn können, dass wir doch einen Anfang gemacht haben, während freilich die volle Parrhesie von der Völligkeit des ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην abhängt.

Aber zu der Gotteskindschaft gehört nicht nur ein gewisses Thun, sondern auch ein bestimmter Quell solches Thuns, nämlich der Geist, aus dem wir geboren sind, und aus dem solch Thun fliessen muss. Dass der Begriff πνεῦμα, ἐξ οὗ ὁ Θεὸς ἡμῖν ἔδωκεν, und der Begriff γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ inhaltlich gleich sind, das erhellt aus Ev. 3, 4: der Empfang des Geistes macht zu Gottes Kinde. In der Anerkenntniss, dass unser Heil auf der Gottesthat der Sendung Jesu Christi beruhe, des Gottessohnes, also gottgewirkt sei, und andrerseits in der Anerkenntniss, dass unser Verhältniss zu dem Nächsten ebenfalls ein gottgewirktes sei, insofern die Liebe, die Gott hat, in uns übergeflossen ist: — die Anerkenntniss also, dass unser ganzes Leben sowohl in seiner Bezogenheit auf Gott als in seiner Bezogenheit auf die Brüder sich lediglich auf göttlichem Thun auferbaue, das ist der Beweis, dass die im dritten Capitel geforderten Thaten aus dem Quell der Gotteskindschaft stammen. Wo sich also diese beiden Merkmale finden, die verlangte That und das Bewusstsein um ihren göttlichen Ursprung, da ist der Beweis des γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ geführt. Auch der jetzt besprochene Abschnitt (3, 24 b bis 4, 16) theilt sich wieder in drei Absätze. Der erste (4, 1—6) führt den Satz, dass unsre Gemeinschaft mit Gott auf göttlichem Thun beruht, so aus, dass gezeigt wird, nur in der vom heiligen Geist gewirkten Anerkennung Jesu als des Gottessohnes sei solche Gemeinschaft mit Gott möglich, während man sonst dem pseudoprophetischen Geist anheimfalle. Der zweite Absatz führt (4, 7—12) den parallelen Gedanken, dass auch unsere Bruderliebe auf göttliche Causalität basiert sei, dadurch aus, dass gezeigt wird, wie alles menschliche Lieben keine selbständige Thätigkeit sei sondern Abglanz und Ausfluss des göttlichen Liebeswesens. Der dritte Absatz (V. 14—16) resumiert die beiden vorigen.

Indem nun 4, 17—18 der Apostel den Begriff der Parrhesie, welchen er in dem thematischen Satz 2, 29 zuerst aufgestellt und

in dem Resume 3, 19 ff. wieder aufgenommen hatte, aufs Neue herbeizieht, zeigt sich, wie schon bemerkt, dass wir von 2, 28 bis 4, 18 ein Ganzes haben, dessen beide Theile also eine innere Verknüpfung im Geist des Verfassers gehabt haben müssen.

Zwei Haupttheile haben wir bisher zu unterscheiden gehabt, deren thematische Worte περιπατεῖν ἐν φωτὶ und γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ waren. Beide Theile waren nach je zwei Seiten durchgeführt: in jedem kam das Verhältniss zu Gott und das zu den Brüdern in Betracht. Die innere Zusammengehörigkeit und Einheit dieser beiden Verhältnisse führt nun 4, 19—5, 5 aus: in jedem von beiden liegt principiell schon das andere beschlossen. Und zwar enthält 4, 19—21 den Nachweis, dass in dem Begriff der Liebe nicht nur das Verhältniss zu den Brüdern sondern auch das zu Gott gesetzt ist; 5, 1—5 den Nachweis, dass im Begriff des Glaubens nicht nur das Verhältniss zu Gott sondern auch zu den Brüdern beschlossen ist. Und um die innere Einheit des gesammten behandelten Stoffes darzuthun, zieht Johannes hier auch das Verhältniss zum κόσμος heran, 5, 4—5 nachweisend, dass auch dieses aus dem Begriff des Glaubens folge.

Wir hatten am Anfang unserer Recapitulation darauf hingewiesen, dass die Begriffe περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, ὁμολογεῖν τὸν Ἰησοῦν, πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ die den Brief durchdringenden sind. Es hat sich uns nun der erste als Träger der Entwickelung in Cap. 1 und 2 gezeigt, der zweite und der dritte beherrschen die beiden Theile des zweiten Haupttheils; erst in dem letzten Absatz tritt die πίστις ein. Eine Stufenfolge lässt sich nicht verkennen, namentlich auch zwischen den drei letzten Begriffen. Während der erste derselben sich auf die That bezieht, geht der zweite auf das Wort, der dritte auf das Lebenscentrum, das Herz. Allerdings tritt in dem ὁμολογεῖν τὸν Ἰησοῦν Cap. 4 das Prädicat, das Bekennen, zurück hinter dem Object, nicht auf jenes, d. h. auf die Form, sondern auf das zu Bekennende, d. h. den Inhalt legt dort der Apostel alles Gewicht. Doch aber hat es seinen guten Grund, dass er das Prädicat eben als ὁμολογεῖν fasst, nicht etwa statt dessen vom πιστεύειν redet. Denn es kam ihm nach der obigen Auseinandersetzung im zweiten Theile darauf an zu zeigen, worauf das Bewusstsein der Gotteskindschaft ruhe: nicht diese an sich sondern nur das Be-

wusstsein von ihr kann ja den Affect der Parrhesie wirken. Dieses aber beruht nicht auf der objectiven Wirksamkeit des Gottesgeistes in mir sondern wieder auf dem subjectiven Bewusstsein derselben, welches in dem ὁμολογεῖν sich vollzieht. Zum Schluss aber, wo der Apostel ausführt, dass das Verhältniss zu Gott und das zu den Brüdern innerlichst unabtrennbar eins sei, eins mit dem andern schon gesetzt, kann es ihm natürlich nicht darauf ankommen, irgend eine Bezeichnung zu wählen, welche die äussere Bethätigung des einen oder des andern Verhältnisses darlegt, sondern er muss dieses selbst in seiner Innerlichkeit ausdrücken. Daher nun die πίστις beherrschend in seine Rede eindringt, die andern Worte nur wie Trabanten sich um diese herumstellen. Der Begriff des Glaubens ist, wie das Evangelium zeigt, dem Johannes der centrale. Auch der Brief kennt keinen andern Zweck als den: γράφω ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἵνα πιστεύητε, was man in entfernter Analogie zusammenstellen kann mit dem paulinischen ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Der Brief, welcher in seiner Hauptmasse nachweist, wie der Glaube sich zu äussern und zu bethätigen habe, kommt am Schluss doch darauf zurück, all diess Aeussere als die Wirkung des Glaubens darzustellen.

Wir kommen nun zum Schlussabschnitt unsres Briefes. Zwei Reihen von Begriffen, so sahen wir, regte die Einleitung desselben in den Lesern an: es sollte eine Verkündigung über den Logos gegeben werden als den Spender und Quell des Lebens; es ist diese Verkündigung andrerseits eine über allen Zweifel erhabene. Diese Verbürgung derselben hat der Apostel noch darzulegen. Zu dem Begriff der μαρτυρία, welcher 1, 1—3 so hervorgehoben wurde, kehrt er nun zurück. Die Zeugen (5, 6—9) und die Wirkungen des Zeugnisses (V. 10—12) beschäftigen ihn.

Es restiert noch der der Einleitung correspondierende Schluss. Auch er ist in drei Absätzen aufgebaut. Der erste (V. 13—17) giebt den Inhalt des ewigen Lebens, von dem der Brief handelt, noch einmal an: es besteht in dem Glauben an den Gottessohn, in der Liebe den Brüdern gegenüber, welche sie kraft der Fürbitte dem Reiche Gottes erhält. Der zweite Absatz giebt in drei Sätzen die Signatur des Gotteskindes dem Weltkinde gegenüber an (V. 18—20). Der dritte (V. 21) fasst in einer paränetischen Warnung den gesammten praktischen Zweck des Briefes zusammen.

Wie sich uns jetzt ergeben hat, ist der ganze Brief fast durchweg bis ins Einzelnste hinein von der Dreizahl beherrscht; nur hier und da legt sich der Gedanke in zwei Glieder auseinander, überwiegend aber wird ein synthetisches oder resumierendes Glied hinzugefügt. Es ist allerdings hier und da mit Zahlentheorien im A. und N. T. ein solcher Missbrauch getrieben worden, dass ein Misstrauen gegen Alles, was hieran erinnert, wohl gerechtfertigt ist. Auf der andern Seite ist es aber unmöglich zu verkennen, dass in der formalen Ausgestaltung der Schrift bestimmte Zahlen eine Rolle spielen. Und was unsern Fall anbetrifft, so ist es uns eine Bürgschaft der Richtigkeit, dass die Bemerkung, wie der Brief mit der Dreizahl zu thun hat, erst aus dem Resume des Ganzen sich uns ergeben hat, also nicht irgend bestechend auf die Erkenntniss seines Gedankenganges eingewirkt haben kann. Auch dass Luthardt vorlängst für das Evangelium, wenn auch nicht in solcher ins Einzelnste gehenden Weise, die Dreizahl als Divisor aufgestellt hat, ist dem Verfasser erst nachträglich eingefallen. Doch mag die schon mehrfach gemachte Bemerkung noch einmal gemacht werden, dass keinenfalls daran zu denken ist, der Verfasser des Briefes habe ein nach Zahl und Mass bestimmtes Schema sich im Voraus zurechtgemacht; vielmehr zeigt die so ins Detail gehende Ordnung und Symmetrie nur, wie klar und scharf der Apostel zu denken pflegte, und wie durch einen ihm innewohnenden Ordnungssinn seine Gedanken sich ihm gern in bestimmter Weise gruppierten.

Anlass und Zweck des Briefs.

Giebt uns nun dieser Inhalt des Briefes einen Anhalt, um die Frage nach seinem Anlass und seinem Zweck zu beantworten? Je weniger er das augenscheinlich direct thut, desto schärfer ist zuzusehen, ob sich nicht wenigstens indirect aus ihm Schlüsse ziehen lassen. Und zwar ist dafür zunächst der Eindruck massgebend, den er als Ganzes auf den Leser macht. Es fühlt sich leicht der Gegensatz heraus, in welchem er kraft seiner Gesammthaltung zu den übrigen N.T.lichen Briefen, namentlich den Paulinen steht. Während diese durchaus grundlegenden, organisatorischen, schöpferischen Charakter tragen, ist der unsre mehr pflegender und erhaltender Natur. Jene treiben einen Neubau, der unsre einen Ausbau. Nicht nur im Römerbrief, der allerdings

am meisten grundlegenden Charakter hat, weil der Apostel in ihm der Gemeinde zeigen will, in welcher Weise er die Aufgabe seines Apostolats auffasst und ausführt, sondern auch in allen übrigen Paulinen hören wir immer den Mann reden, der den Gemeinden ihre erste Gestalt zu geben hat: in der Lehre, in der Verfassung, im ethischen Gebiet hat er ein Neues zu pflügen. Es ist durchweg der Ton der Belehrung, den diese Briefe tragen. Aber eben dieser Ton fehlt dem unsrigen gänzlich, vielmehr hält er sich vom Anfang bis zum Schluss im Tone der Erinnerung. Wie im ersten Theile der Apostel verschiedentlich darauf hinweist, dass er nur unter der Voraussetzung ihres Christenstandes der Gemeinde schreibe (2, 12ff.), dass sie keinerlei Belehrung brauche, als die selbst das χρῖσμα habe (2, 20. 27), so erinnert er auch gegen den Schluss noch einmal, dass sein Schreiben nur für die Gläubigen berechnet sei (5, 13 γράφω ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν). Und auch abgesehn von diesen einzelnen Aeusserungen haben wir es als den Charakter des Briefes erkannt, dass er überall das Neue als alt, die gegebene Unterweisung als den Lesern schon bekannt, die gestellten Forderungen als schon in der Erfüllung begriffen darstellt. Und ebenso weist der Begriff der τελείωσις, namentlich der τετελειωμένη χαρὰ darauf hin, dass nur die Krönung des Gebäudes des Apostels Absicht ist. Eben diese Art seines Schreibens aber lässt sich kurz als die erinnernde bezeichnen gegenüber der lehrenden und grundlegenden des Paulus. Schon diese Verschiedenheit des Tons weist auf die Verschiedenheit der Lage hin, für welche unser Brief berechnet ist, im Vergleich zu der Lage der paulinischen Gemeinden. Darauf führt ferner, dass die Stellung der Gemeinde zu der ausserchristlichen Welt des Judenthums und Heidenthums zur Zeit unsres Briefes eine ganz andre geworden ist, als sie uns in den früheren Schriften des N. T. entgegentritt. Im Zeitalter des Paulus galt es mit diesen beiden Mächten sich auseinanderzusetzen; von beiden giengen Versuchungen aus. In unsrem Briefe ist diese Auseinandersetzung schon vollzogen, die Welt überwunden: nicht in dem Sinne, als ob sie nicht mehr vorhanden wäre, aber es ist eine reinliche und feste Sonderung nach aussen hin eingetreten. Zunächst ist der Unterschied zwischen den beiden getrennten Heerlagern der Feinde verschwunden, sie werden einfach unter dem Namen κόσμος zusammengefasst. Während bei Paulus die Betrach-

tung vorherrscht, dass das Judenthum das alte Gottesreich ist, welches nur in dieser Form sich ausgelebt und überlebt habe, welches nur dadurch dem Christenthum feindlich wird, das es das Ueberjahrte, das ἐγγὺς ἀφανισμοῦ ἐστιν, krampfhaft festhält; während ihm das Judenthum das eine, dem Heidenthum coordinierte Missionsgebiet ist: ist bei Johannes ihm jede selbständige Stellung und Bedeutung genommen. Die Ausdrücke ὁ κόσμος und ὁ κόσμος οὗτος, bei denen man im Munde des Paulus sich gedrungen fühlt, zunächst an die Heidenwelt zu denken, sind dem Johannes einfach Bezeichnungen alles Ausserchristlichen, Unterschiede in demselben kennt er nicht mehr. Dem entspricht das Evangelium: auch da steht das Judenthum als Christo absolut feindliche Macht da, auch da schon werden meist Juden und Heiden in dem Ausdruck κόσμος zusammengefasst. Zwar 1, 9. 10 ist das Judenthum als οἱ ἴδιοι von dem κόσμος als Ganzem unterschieden, aber sonst stellt sich Jesus nicht als Messias der Juden sondern als σωτὴρ τοῦ κόσμου dar: dem Nikodemus verkündet er sich nicht als der dem Judenthum sondern dem κόσμος gesandte Heiland und Richter, unter welchen die Juden einfach mit begriffen werden. Und in den letzten Reden spricht der Herr stets vom Hasse der Welt, obwohl zunächst der Hass der Juden in Betracht kommt. Also kein Unterschied mehr zwischen Heiden- und Judenwelt, beide im κόσμος zusammenbegriffen: das ist das Erste, das uns auffällt. Aber auch die Stellung zu diesem κόσμος ist merkwürdig. Darin zwar ist die Anwendung dieses Begriffs bei Johannes dem gesammten Sprachgebrauch des N. T. gleich, dass er meist zwar in Beziehung auf die Menschenwelt gebraucht wird, jedoch so, dass nicht sie allein und sie als solche gemeint ist. Nicht die Menschheit allein: denn nicht im Gegensatz zu der gesammten irdischen Natur sondern als ihr Haupt heisst sie so; auch die leblose Creatur gehört zum κόσμος, denn wenn von einem βίος τοῦ κόσμου (dieser Welt Güter), von einem εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου, μισεῖν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ die Rede ist, so bezieht sich das alles nicht blos auf Menschen sondern auch auf andre geschaffne Dinge. Und nicht die Menschheit als solche: denn nur die durch die Sünde depravierte und unter sie verkaufte Menschheit heisst so. Diesen Sinn hat das Wort immer, auch wenn nicht ausdrücklich dasteht ὁ κόσμος οὗτος, wie das bei Johannes verhältnissmässig häufig der Fall ist. Selbst wo ἐν τῷ

κόσμῳ εἶναι rein das Sein und Leben auf der Erde bezeichnet, wie Ev. 9, 5. 39, liegt der obige Begriff noch im Worte. Soweit reicht der gemeinsame Gebrauch des Wortes. Aber eigen ist es, dass bei Johannes diese gefallene Welt nur selten als Heilsobject in Betracht kommt. Freilich ist auch hier der Herr erschienen, um die der Sünde und Schuld verfallene Welt zu erlösen: er heisst *σωτὴρ τοῦ κόσμου* (Ev. 4, 42. Br. 4, 16) und *ζωὴ τοῦ κόσμου* (6, 52) ferner *ἱλασμὸς περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.* Aber ungleich häufiger ist die Welt ihm nicht Missionsgebiet, das unchristliche, aber zu christianisierende Reich, sondern das in starrer und kalter Feindseligkeit der Kirche entgegenstehende Princip, das widerchristliche Reich. Namentlich findet diese Redeweise in den letzten Reden des Herrn und in unsrem Briefe statt, die ja überhaupt der Berührungspuncte so ausserordentlich viele haben. Die Welt ist nicht das Meer, welches gute und faule Fische enthält, sondern die Stätte gänzlicher Finsterniss. Das ist es, was wir oben meinten mit dem Ausdruck, die Auseinandersetzung mit der Welt sei vollzogen: Christenthum und Welt sind absolute Gegensätze geworden. Und zwar wird dieser Gegensatz nicht in der Weise einer eindringlichen Warnung und Mahnung gegeben, sich vor ihr zu hüten, sondern es spricht sich überall, wo die Welt erwähnt wird, in unsrem Briefe das ruhige Gefühl völliger Geschiedenheit aus. Das Bösesein der Welt wird nicht beklagt und nicht betrauert, es ist ein einfaches Factum, das nicht anders sein kann. Wenn man an die Art denkt, wie Petrus im ersten Briefe die Gemeinden warnt im Angesicht der von der Welt drohenden Verfolgungen, wie er augenscheinlich der Besorgniss voll ist, die Christen könnten dadurch bewogen werden sich wieder der Welt zuzuwenden, und wenn man damit die ruhige, fast könnte man sagen kühle Art vergleicht, mit der Johannes von dem Hass der Welt als einem so selbstverständlichen Dinge spricht, das Niemand beirren kann: so wird sich hieraus recht deutlich ersehen lassen, wie anders unser Brief dem *κόσμος* gegenübersteht als die übrigen. Ziehn wir das Facit aus dem Gesagten, so ergiebt sich, dass unsrem Schreiben der Unterschied zwischen Judenthum und Heidenthum fehlt, dass ihm der *κόσμος* nicht sowohl als Missionsgebiet wie als Stätte der declarierten und decidierten Feindschaft gegen das Reich Gottes in Betracht kommt, und dass diese feindliche

Stellung ihm nichts Frappierendes sondern das ganz Natürliche, Regelrechte ist, das daher Niemand beirren darf.

Nicht vom Judenthum und Heidenthum an sich, nicht von der Welt an sich gehn die Versuchungen aus sondern vom Antichristenthum oder den Pseudopropheten, d. h. von dem Versuch aus dem Schosse des Christenthums heraus die Welt neu zu gebären. Nicht mehr *extra* sondern *intra parietes* sind sie Feinde; nicht Leugnung sondern Verleugnung des Christenthums ist die gefährliche Macht; die Feinde wollen Christen sein und sind es nicht, haben von der Gemeinde ihren Ausgangspunkt genommen und gehören doch nicht zu ihr. Sie sind wesentlich Kinder der Welt und wollen doch Kinder des Lichts sein: es ist eine Verquickung von Licht und Finsterniss. Wir haben also Feinde der Kirche, die weder Juden noch Heiden sind, sondern falsche Christen. Nun ist ja diese Lage unserem Briefe nicht eigenthümlich, er theilt sie vielmehr mit dem des Judas und dem zweiten des Petrus, zum Theil sogar mit einzelnen Abschnitten der letzten Paulinen. Aber grade wenn man sieht, wie die eben genannten Schriften diesen Gefahren zu begegnen suchen, wird man wieder die ganz eigenthümliche Natur unsres Briefes erkennen. Jene schlagen den Ton banger Besorgniss an, man merkt, wie die Verfasser für die Gemeinden zittern, wie sie alle Kraft aufbieten, dieselben zu halten, zu warnen, zu retten. Und nun vergleiche man mit ihrem erregten Charakter die Ruhe und friedensvolle Haltung, welche unser Brief, wie vorher der Welt, so nun dem Antichristenthum gegenüber bewahrt. Man bekommt, wenn man ihn liest, gar nicht den Eindruck, als wären die Gemeinden in schwerer Bedrängniss gewesen. Wo die Antichristen zum ersten Mal erwähnt werden, — Capitel 2, — da wird ausdrücklich auf die Salbung hingewiesen, welche die Gemeinde vor der Berührung mit jedweder Lüge bewahre, und die jede Ermahnung überflüssig mache. Nicht den Eindruck machen die Worte des Apostels, als wollten sie die Leser von einem Falle zurückhalten, dem sie ganz nahe sind, sondern als wollte der Apostel nur recht sicher gehen und ihnen noch einmal vorhalten, wie gross der Abstand zwischen ihnen und dem Antichristenthum sei. Und wo diese Feinde zum zweiten Male vorkommen, — Cap. 4, — da ist, wie wir uns überzeugten, die Mahnung zur Prüfung der Geister gar nicht der Hauptgedanke, son-

dern erscheint nur ὡς ἐν παρόδῳ beigebracht; die Hauptsache ist vielmehr dem Apostel der Nachweis, wie der christliche Geist sich äussere, jenes bildet nur die Folie hierzu. Wie wenn in einem fest gebauten Hause man beim Brausen des Sturmes wohl noch einmal nachsieht, ob auch alles recht verwahrt sei, doch aber sich geschützt und geborgen weiss, ja je wüthender das Wetter tobt, desto heimischer und friedlicher sich fühlt: so der Eindruck unsres Briefes mit dem unsagbar schönen Friedenshauch und der stillen Freudigkeit, die über ihn ausgegossen sind. Eine eigentliche Polemik fehlt dem Briefe gänzlich, er ist wesentlich nicht negativ sondern positiv gerichtet. Wie wenig sein Gesammtinhalt von der Polemik gegen die Antichristen bedingt ist, zeigt schon das allgemeine Schema seines Baues. Das Leben, das in Christo erschienen ist und von ihm auf die Seinen überquillt, ist sein Grundgedanke; und zwar erweist sich diess Leben, wie wir sahen, nach doppelter Richtung, indem es einerseits die Gemeinschaft mit Gott, andrerseits die mit den Brüdern zeitigt, und in dieser seiner Bewährung die χαρὰ πεπληρωμένη bringt. Das ist sein durchaus positiv gearteter Grundstock, an den sich alle Einzelausführungen ansetzen, auch die zweimalige Ausführung über die Antichristen. Denn das erste Mal kommt er auf sie zu sprechen, als er vom Wandel im Licht gehandelt hat: Gott und den Brüdern gegenüber wirke dieser Gemeinschaft, den Antichristen gegenüber aber, als welche nicht zum φῶς sondern zur σκοτία gehören, Scheidung. Und das andere Mal redet er davon, dass unsere δικαιοσύνη auf dem Besitz des Gottesgeistes beruhe, des rechten Geistes, und führt dabei aus, dass dessen Aeusserungen denen des antichristischen Geistes diametral entgegengesetzt seien. Man kann diese beiden Stellen, die von den Antichristen handeln, ruhig fortlassen und der Brief wird in seinem eigentlichen Gehalt durchaus nicht geändert; Beweis genug, dass die Polemik gegen sie dem Apostel nicht letzter Zweck des Schreibens gewesen ist.

Aber so fest diess stehn mag, so lässt sich dennoch andrerseits, — so sehr diess dem Gesagten auf den ersten Blick zu widersprechen scheint, — Anlass und Zweck des Briefes erst recht nicht begreifen, wenn man nicht annimmt, dass die Gemeinden von den Antichristen schwer bedrängt waren und eben durch diess Schreiben vor ihnen bewahrt werden sollen. Das

nämlich lässt sich ja unbedingt voraussetzen, dass unser Schriftstück eine Gelegenheitsschrift ist, also einer bestimmten geschichtlichen Veranlassung, nicht bloss schriftstellerischer Musse sein Dasein verdankt. Auch weist es selbst auf solche concrete Veranlassung hin. Denn wenn am Schluss die Mahnung sich findet, die Gemeinde solle vor den Götzen sich hüten, so hat die Auslegung gezeigt, dass sich dieselbe nur als Warnung vor den im Briefe beschriebenen Irrlehrern begreifen lässt. Wenn aber solche Warnung eines Briefes Schlussstein bildet, den wir von Anfang bis zu Ende als ein Ganzes, eine einheitliche Entwickelung erkannt haben, so muss sie mit diesem Ganzen in Verbindung stehn, ja sie muss, eben weil den Schluss bildend, denjenigen Gedanken enthalten, auf den es dem Verfasser vor allen Dingen ankam. Wenn ferner der Brief damit beginnt und am Schlusse darauf zurückkommt, die feste Verbürgung der vom Apostel überlieferten Wahrheit zu betonen, indem er sie als μαρτυρία hinstellt, so ist die Energie und Geflissentlichkeit, womit das geschieht, nur zu erklären, wenn es galt, diese Wahrheit anderen Lehren gegenüber, die ihrer entbehren, zu erhärten; diese anderen Lehren aber können, wenn wir nicht rein aufs Gerathewohl rathen wollen, nur die der Antichristen sein. Auch ist nicht zu übersehen, dass grade nach der ersten Erörterung über die Antichristen der Apostel schreibt: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς, was nur mit 5, 13 zu vergleichen ist, wo mit derselben Formel das ewige Leben, das wir als Grundgedanken des Briefs erkannt haben, als Inhalt des Vorigen hingestellt wird. Es muss nach dem Allen doch auch das Antichristenthum Anlass dieses Schreibens gewesen sein.

Mithin stellt sich die Sache so: Anfang und Schluss des Briefes sowie die beiden ausdrücklich von den Antichristen handelnden Stücke weisen darauf hin, dass diese das Schreiben veranlasst haben; dagegen steht die Hauptmasse nicht allein nicht mit dem Antichristenthum in erkennbarer Verbindung, sondern die dieses behandelnden Abschnitte geben sich ausdrücklich als Nebenausführungen zu den positiven Hauptgedanken. Man könnte nun meinen, der Apostel habe verschiedene Zwecke in dem Briefe verfolgt, deren einer die Warnung vor den Antichristen sei, während der andere in Darlegung gewisser positiver Mahnungen bestehe.

Aber auch das ist nicht möglich, weil einerseits derselbe sich uns als ein einheitliches Ganze bewährt hat, andrerseits auch diese beiden Zwecke in jedem Theile sich mischen und durchdringen würden, was auch darauf hinweist, dass beides eine höhere Einheit hat. Und dazu kommt der oben angedeutete Charakter des Briefes: eine Ruhe und ein Friede, als wenn er auf die erfreulichsten Verhältnisse berechnet wäre, eine innere Gelöstheit von allem Treiben in der Welt, als wenn der Verfasser von sichrem Hafen aus in das Toben des entfernten Meeres hineinblickte. Diess Alles zusammengenommen macht das Räthsel des Briefes aus. Die Lösung desselben aber kann nur dadurch zu Wege gebracht werden, dass man geschichtliche Verhältnisse findet, auf welche die scheinbar entgegengesetzten Züge passen, und aus denen heraus der Brief sich grade so und nicht anders gestalten musste.

Das sind nun aber grade die Verhältnisse, auf welche uns die älteste Ueberlieferung von der Entstehung des Briefes hinweist. Schon daraus, dass er in die späteste Lebenszeit des Johannes gesetzt wird, erklärt sich zunächst, dass er einen so ganz anderen Charakter hat wie die übrigen N.T.lichen Briefe. Unser Apostel war ja nämlich nicht in ein neues Arbeitsfeld eingetreten, wie Paulus principiell sich ein solches zu suchen pflegte, sondern er hatte das von diesem verlassene übernommen. Die kleinasiatischen Gemeinden und besonders Ephesus, auf welches wir durch die Tradition gewiesen werden, waren durch die langjährige Wirksamkeit des Heidenapostels wie wenige Gemeinden in das Christenthum eingepflanzt. Dass also unser Brief keinen organisatorischen sondern einen pflegenden, erhaltenden Charakter trägt, erklärt sich. Dass ferner die Scheidung zwischen Judenthum und Heidenthum als zwei verschiedenen feindlichen Heerlagern so gar nicht hervortritt, ist gegen Ende des ersten Jahrhunderts so lange nach der Zerstörung Jerusalems natürlich, denn seitdem lag die Macht der Juden zur Verfolgung der Christen nur darin, dass sie sich hinter die Heiden steckten, und so sich als zum *κόσμος* gehörig erwiesen. Und dass die unter diesem Namen zusammengefasste unchristliche Welt hier nicht als Missionsgebiet sondern als widerchristliches Princip, als *μισῶν*, in Betracht gezogen wird, hat seinen Grund darin, dass die gemeindebildende Thätigkeit damals schon

in zweiter Linie stand; nur das paulinische Zeitalter hatte diess Gepräge, was wir aber von der Thätigkeit des Johannes wissen, zeigt, dass ihm weniger Mission als Seelsorge am Herzen lag. Es hatte sich längst gezeigt, dass Judenthum wie Heidenthum im Ganzen *τὸ φῶς οὐ κατέλαβον*. Der Hass der Welt hatte sich seit den Tagen des Aufstandes des Demetrius so oft bethätigt, dass er kein Gegenstand des Staunens mehr sein konnte. Vielmehr war die Pseudoprophetie der Feind jener Tage. Wir wissen ja nicht nur, dass die Häresie schon bei Lebzeiten des Johannes durch Kerinth ins Mannesalter getreten war, sondern es ist auch längst bewiesen, dass sich die Auslassungen des Briefes nach dieser Seite durch die Bezugnahme auf Kerinthische Genosis vollständig verstehen lassen. Diess Alles beweist also, dass der Brief später als die übrigen N.T.lichen Schriften verfasst sein muss, durch Johannes schon verfasst sein kann. Dass letzteres wirklich der Fall ist, zeigt die nähere Beschaffenheit desselben.

Dass vielleicht an Niemandem das Christenthum seinen umbildenden und verklärenden Einfluss in dem Grade geübt hatte wie an dem Donnerssohne, der einst hatte Feuer vom Himmel holen wollen, zeigen, von den johanneischen Schriften abgesehen, schon die Traditionen des Alterthums über ihn. Selbst wenn die lieblichen Erzählungen aus seinem späteren Leben nicht wahr sein sollten, so würden sie doch jedenfalls den Eindruck zeigen, welchen die folgenden Generationen von dem Wirken und Charakter dieses Apostels gehabt haben, und insofern sind selbst unwahre Sagen, die in dem Munde des Volkes umgehen, — wofür aber jene Erzählungen gar nicht zu halten sind, — für die Geschichte wichtig. Wie trefflich stimmt nun zu dem, was wir sonst von Johannes hören, der Charakter unsres Briefes! Auf der einen Seite eine Schärfe der Scheidung zwischen Licht und Finsterniss, Gottesreich und Welt, wie sie den Donnerssohn verräth, ja eine so schneidende Ausmerzung jeder noch so kleinen Sünde als satanischen Wesens (vgl. Cap. 3, 4—11), wie auf dem Gebiet der Schrift sie uns nicht zum zweiten Mal begegnet. Und daneben auf der andern Seite ein Hauch anschmiegendster, innigster Liebe, ein Ueberwallen des Herzens, eine friedliche Ruhe, wie sie aus jenen Erzählungen aus seinem späteren Alter uns so mächtig anspricht. Und denkt man an die gelassene Ruhe dem Hasse der

Welt gegenüber, an den Eindruck jener Stellen über die Antichristen, als ob ein Abfall zu diesen rein unmöglich wäre, höchstens ein erinnerndes Wort noch am Platze, so lässt sich auch diess bei Johannes sehr wohl verstehen. Dass der greise Jünger, der ein langes Leben hindurch sich in das Verhältniss zu seinem Herrn hineingeliebt und hineingeglaubt hatte, so erfüllt und durchdrungen war von dem Reichthum dessen, was er durch Christum hatte, dass ihn aller Hass der Welt und alles Anstürmen der Antichristen nicht in seiner heitern Ruhe stören konnte, dass er gar nicht begreifen konnte, wie man ihrer Lockung folgen möge: das ist denkbar. Wie schon Petrus in seinem zweiten Briefe, da die Zeiten trübe geworden sind und die Lüge ihr Haupt erhoben hat, sich getrieben fühlt mit aller Macht seiner Liebe sich in die Tage zurückzuversetzen, da er mit dem Herrn zusammen gewesen war, und mit aller Macht seiner Hoffnung andrerseits in die Zeit des vollendeten Gottesreiches sich zu versetzen: so musste Johannes nach seinem Charakter, seiner tief innerlichen Natur, wie nach seinem Alter sich noch weit mehr veranlasst sehn, grade je mehr die Feinde um ihn tobten, desto mehr seine Gedanken in die Herrlichkeit dessen zu versenken, den er gesehn hatte, wie er war, und zu sehn hoffte, wie er ist. Dass also er für seine Person so gestimmt sein konnte, wie es der Brief zeigt, so voll Frieden in einer Zeit heissesten Kampfes, so viel mehr beschäftigt mit positivem Aufbau als mit Defensive gegen die Feinde: wie gesagt, das erklärt sich.

Aber das ist eine ganz andre Frage, ob Johannes bei alle dem aus einer solchen Zeit heraus und in sie hinein diesen Brief schreiben konnte? Ein apostolisches Schreiben sollte doch nicht blos eine Aussprache persönlicher Gefühle sein sondern vor allem den Lesern etwas geben, und daher musste er aus der jedesmaligen Zeit herausgeboren und für sie berechnet sein. Denken wir von den asiatischen Gemeinden so hoch wir wollen, das steht doch fest: so leicht und spurlos sind die gnostischen Irrlehren grade vor ihnen nicht vorübergegangen, vielmehr erst durch den harten Kampf eines vollen Jahrhunderts überwunden. Wenn also der Brief ein so ausserordentlich günstiges Bild der betreffenden Gemeinden zu ergeben scheint, wenn der Apostel überall kaum lehrt, mahnt, warnt, sondern statt dessen immer die Voraussetzung

betont, sie wüssten Alles: wie stimmt das zu einer Zeit, da die erste Liebe längst erkaltet war, und wenn die Gemeinden diesen Brief lasen, sollten sie sich nicht eines unendlich weiten Abstandes von den Voraussetzungen bewusst geworden sein, auf welchen er sich aufbaut? Und sollte der Apostel mit seinem durch Glauben, Liebe und Erfahrung geschärften Auge nicht bei der Gemeinde, in deren Mitte er lebte, mannigfache Schäden wahrgenommen haben? sollte er nicht haben einsehen lernen, dass die Pseudopropheten, so wenig er persönlich durch sie beirrt wurde, doch der Gemeinde ungemein gefährlich werden konnten? Konnte er sich einbilden, dass, — falls er etwa zu Ephesus war, — an anderen Orten die Gefahren und Schäden so viel geringer waren? Wenn aber alle diese Fragen berechtigt sind, musste sein Schreiben sich nicht ganz anders gestalten, weit dringlicher, mahnender, ich möchte sagen ängstlicher? Musste nicht diess Alles, der Blick auf die concreten Nöthe der Gemeinden, auf seine eigne Stimmung wenigstens insofern influieren, dass dieser Ton stillen Friedens, unbedingter Freude wich?

Alle diese Bedenken werden beseitigt und das Räthsel des Briefes löst sich, sobald man annimmt, dass der Apostel in einer Lage gewesen ist, wo er die Verhältnisse der Gemeinden nicht so nah vor Augen hatte, dass sie seine Stimmung hätten beeinflussen und seine Worte gestalten können. Wie, wenn man auf Grund der Ueberlieferung, Johannes der Apostel sei eine Zeit lang in Patmos gewesen, annimmt, er habe den vorliegenden Brief von dort aus geschrieben? Mit Hilfe dieser Hypothese wird Alles licht. Zunächst sei auf eine Aeusserlichkeit hingewiesen, die zwar nicht nothwendig so erklärt werden muss, aber von diesem Gesichtspunkt aus eine sehr befriedigende Erklärung empfängt. Die beiden kleineren Briefe, welche von derselben Hand wie der unsre herrühren, haben am Schluss Grüsse von der Gemeinde, in deren Schoss der Schreiber sich aufhielt. Am dritten Brief ist das selbstklar, im zweiten ist es bewiesen, sobald nur feststeht, dass die *Κυρία*, an die der Brief sich wendet, Bezeichnung der Gemeinde ist; denn dann sind natürlich die *τέκνα τῆς ἀδελφῆς τῆς ἐκλεκτῆς* am Schluss die Glieder der Gemeinde, in welcher der Apostel sich aufhielt. In unserem Briefe dagegen fehlt jeder Gruss sowohl von einer Gemeinde als an eine. Letzteres erklärt sich durch

den enkyklischen Charakter des Schreibens, aber auch Ersteres? Sehr natürlich hat der Apostel es unterlassen, wenn er sich überhaupt nicht im Schoss einer Gemeinde befand. Halten wir einmal die Annahme — denn eine solche sei es nur — fest, dass der Apostel auf Patmos schrieb: wie musste sich sein inneres Leben gestalten? In verhältnissmässiger Einsamkeit lebte er, abgesondert jedenfalls von dem reich bewegten Leben der Aussenwelt. Denn auf der kleinen, bis auf den heutigen Tag wenig bewohnten Insel, die damals gewiss nicht stärker bewohnt war, konnte er eine nach aussen gehende Thätigkeit nur in geringem Masse üben, und um so geringer musste sie ihm erscheinen, je mehr er an das geistige Wogen der grossen Stadt sich gewöhnt hatte. Auch ob er eine solche in höherem Masse wiedergewinnen würde, oder ob nicht die Zeit des eigentlichen Wirkens für ihn vorbei sei, müsste bei seinem Alter ihm zweifelhaft sein. Da galt es also nur zu warten auf die selige Erscheinung des Herrn, sich zu fragen, wie man derselben würdig entgegensehn könne (2, 28—4). Je weniger er nach aussen leben konnte, um so mehr musste er sich in das versenken, was er in seinem Glauben für sich hatte, und was er und die ganze Gemeinde kraft dieses Glaubens zu werden berufen war. Also der innerliche, ethische Zug des Briefes erklärt sich so nicht weniger als die apokalyptische Stimmung. Und die Welt, der *κόσμος*, hatte soeben durch seine Verbannung nicht nur das Mass ihrer inneren Geschiedenheit vom Christenthum documentiert sondern auch äusserlich den Apostel von ihr fast abgetrennt: grade dieser völligen Trennung entspricht der kühle, gelassene Ton, mit welchem unser Brief von ihr redet. So ihr entnommen, seine Gedanken nur theilend zwischen der ersten und zweiten Erscheinung des Menschensohnes, kam das Vollmass seliger und friedlicher Stimmung über den Apostel, von welcher wiederum sein Schreiben Zeugniss ablegt. Stellt sich doch überhaupt solche stille, aber um so intensivere Freude gern ein, wo der Mensch eben durch Leiden in die Stille geführt wird und sich allein fühlt mit seinem Gott, wie ja auch Paulus eben aus der Einsamkeit des Gefängnisses heraus den freudig durchhauchten Philipperbrief geschrieben hat. Antichristenthum, Pseudoprophetie, hat Johannes auf seinem Patmos schwerlich gefunden, denn selbst wenn er eine kleine Gemeinde dort gegründet haben sollte, war sie schwerlich

sogleich davon berührt, zumal wenn man sich erinnert, dass alle Gnosis auf philosophischer Bildung beruhte. Aber von aussen her konnte die Nachricht zu ihm dringen, dass in den ihres apostolischen Hirten beraubten Gemeinden die Irrlehrer mächtiger, energischer hervortraten. Die Kunde von dem *πολλοὶ ἀντίχριστοι,* die da seien, war ihm ein Zeichen der *ἐσχάτη ὥρα.* So fühlte er sich denn bewogen, den Gemeinden, in denen er gewirkt hatte, zu schreiben, um sie zu ermahnen dieser letzten Stunde angemessen zu leben, sich mit der Parrhesie zu waffnen für die Zukunft des Menschensohnes. Und auf Grund seiner eignen Lage gestaltete sich das Schreiben so, wie wir es haben: so heraus aus der friedlichen Stille seines Gemüthes, aus der Gelöstheit von allen Banden zur Welt, so voll des sichern Gefühls um die Hoheit des Christenthums gegenüber den Armseligkeiten der Pseudopropheten, und in dem Allen nicht gestört dadurch, dass er mit der Unruhe und Gefahr der in der Welt lebenden Gemeinden in unmittelbarem Contact stand.

Und hatte so nicht die göttliche Weisheit in dem so gearteten Briefe, in der eigenthümlichen Färbung, welche er kraft der vorliegenden Verhältnisse annahm, sich ein Mittel geschaffen die Gemeinden zu kräftigen, gewaltiger, als wenn mit der durchdringendsten unmittelbaren Warnung der Apostel unter ihnen gestanden hätte? Mitten hinein in das Getreibe des Lebens mit seinen Versuchungen und Zerstreuungen allen trat er von dem Allen unberührt, wie aus einer andern Welt stammend: — musste das nicht unmittelbar das Gefühl hervorrufen: ziehe deine Schuhe aus, hier ist heiliges Land? Er ist erfüllt von dem Hochgefühl (*χαρά, παῤῥησία*), das der Christ im Besitz der ihm mitgetheilten Gaben (des Lebens, der Kindschaft) habe: — was wirkt so ansteckend als diese Sprache stiller und voller Begeisterung? Er spricht von dem, was die Gemeinde ihrem inneren Wesen nach (als Theilnehmer am Reiche des Lichts) sein und ihrer Bestimmung nach (als die *παῤῥησία* haben soll am Tage des Gerichts) werden soll, d. h. er spricht von den positiven Aufgaben, die das Christenthum an jeden Einzelnen stellt: — hat er damit aber nicht die Gemeinde auf eine so hohe, so umfassende Thätigkeit hingewiesen, dass für die müssige Speculation — das Gegentheil dieser praktischen — und damit für die Lockungen der Pseudoprophetie ihnen keine

Zeit übrig blieb? Also die grossen Gaben und Aufgaben des Christen bespricht der Apostel, und indem er ihnen so den Reichthum dessen erschliesst, was sie in Christo haben und haben sollen, will er sie unfähig machen solchen Reichthum anderswo zu suchen. Das innere Leben der Gemeinde will er kräftigen, ihren Zusammenschluss mit Gott und den Brüdern vollenden: das ist die Waffe, die er ihnen zum besseren Kämpfen nach aussen darreicht. So löst sich das Räthsel des Briefes: es bewährt sich, dass er durch das energische Auftreten des Antichristenthums veranlasst sei, es erklärt sich aber auch aus der persönlichen Lage des Apostels, dass er trotzdem eine so ruhige und friedliche Haltung hat und so positiv gerichtet ist: eben diess ist das von unserem Apostel gewählte Mittel zur Defensive.

Was im günstigsten Falle mit dieser Auseinandersetzung erreicht ist, wäre doch nur der Beweis, dass es möglich ist, den Brief grade so, wie er uns vorliegt, mit allen scheinbar disparaten Eigenthümlichkeiten vollkommen genügend in das Leben des Johannes einzufügen. Aber ist die Abfassung des Briefes auf Patmos, die wir zu Hilfe nahmen, mehr als eine Hypothese? Ist doch selbst der Aufenthalt des Apostels daselbst, ja neuerdings sein gesammtes ephesinisches Wirken umstritten. Es kann nicht unsre Aufgabe sein uns erst mit den Nachrichten der ersten Jahrhunderte auseinanderzusetzen; die Stellung zu denselben ist für die exegetische oder biblisch-theologische Aufgabe eine Voraussetzung. Aber das ist nöthig, dass wenn man der Ueberlieferung über ein biblisches Buch im Ganzen Glauben schenkt, man nachweist, dass die innere Beschaffenheit des Buches mit dieser Ueberlieferung stimmt. Ist nun die Abfassung unsres Briefes auf Patmos traditionell bestätigt?

Eine Tradition über den Ort der Abfassung des Briefes oder auch seine Leser giebt es nun allerdings nicht, — denn von dem bekannten Augustinischen Irrthum können wir absehen, — wohl aber eine Tradition in Bezug auf den Ort, an dem das Evangelium abgefasst sei. Diese dehnt sich von selbst auf den Brief aus, sobald man erkannt hat, dass beide Schriften gleichzeitig, für denselben Zweck und dieselben Leser abgefasst sind. Allerdings haben wir das ἔγραψα des zweiten Capitels nicht auf das Evangelium beziehen können, auch dass die Einleitung des Briefes

(ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὸν λόγον τῆς ζωῆς) auf das Evangelium sich beziehen müsse, ist unrichtig, denn allerdings ist der Brief selbst eine solche Verkündigung, was man nicht verkannt hätte, wenn man den Ausdruck richtig erklärt hätte. Auch auf die vielen Stellen, welche im Briefe dem Evangelium parallel sind, darf man sich nicht berufen, denn sie beweisen wohl die Identität des Verfassers, nicht aber an sich die Gleichheit der Zeit, da beides abgefasst wurde. Aber das ist von Wichtigkeit, dass an einer ganzen Reihe von Stellen — in der Erklärung sind sie bezeichnet, wir erinnern nur namentlich an 2, 7 die ἐντολὴ καινὴ und an 4, 17, 5, 6 — der Brief nur verständlich ist, wenn man eine ganz specielle Kenntniss des Evangeliums nicht nur im Ganzen sondern auch der einzelnen Ausdrücke desselben besitzt. So aber schreibt nur Jemand, der die Ausdrücke, welche im Evangelium vorkommen, nicht nur selbst unmittelbar präsent hat, sondern auch voraussetzen kann, dass sie den Lesern ebenso präsent sind. Solche Anspielungen auf einzelne Ausdrücke einer anderen Schrift erklären sich nicht nur bei dem Schriftsteller am natürlichsten, wenn er die letztere eben vollendet hat, sondern er kann auch nur dann den Lesern sie zu verstehen zumuthen, wenn dieselben noch unter dem lebendigsten Eindruck derselben stehen, denn ist schon nach dem Lesen einige Zeit vergangen, so ist solch Verstehen kaum zu verlangen, zumal man doch nicht die einzelnen Christen mit Exemplaren des Evangeliums bewaffnet denken darf. Ferner aber erklärt sich wirklich, wie mit vollem Recht, aber ohne die gebührende Anerkennung bemerkt ist, die Form des Briefes, das Fehlen des gewöhnlichen Einganges und Schlusses, nur wenn derselbe als zum Evangelium gehörig genommen wird. Wir sehen ja aus den beiden kleinen Briefen, die von derselben Hand herrühren, dass der Apostel seine Briefe sonst in der allgemein üblichen Form abfasste. Wer ein Evangelium schrieb, wurde dazu möglicher Weise durch bestimmte Verhältnisse veranlasst, schrieb es zunächst vielleicht für einen bestimmten Kreis, aber gewiss nicht nur für einen solchen, nicht nur für diese Verhältnisse, sondern überhaupt im Dienst der Christenheit. Und wenn nun der Verfasser eines solchen Buches dasselbe mit einem Briefe begleitet, der den praktischen Gehalt der mitgetheilten Geschichte darlegt, — und das ist das Verhältniss unsres Briefes zum Evan-

gelium, — dann ist es begreiflich, dass auch dieser Brief an dem objectiven Ton des Buchs Theil nimmt, die besonderen Verhältnisse der Leser unbesprochen bleiben, von vorn herein der bestimmte Kreis der ersten Leser dem Verfasser zurücktritt gegen die Allgemeinheit aller Leser, auf welche das Buch berechnet ist. So ist, wenn auch vielleicht zunächst einer Gemeinde zugeschickt, der Brief doch katholisch, enkyklisch im höchsten Sinne: er wendet sich an die Leser des Evangeliums im Ganzen.

Hat es demnach die Wahrscheinlichkeit für sich, dass der Brief mit dem Evangelium aufs Engste zusammengehört, so ist über den Ort der Abfassung und die ersten Leser jenes alles mit gültig, was für dieses feststeht. Und was sagt hierüber die Tradition? Sie spricht sich doppelt aus: die Einen lassen das Evangelium in Patmos entstanden sein, die Andern reden von Ephesus, aber genau genommen nicht als von dem Orte seiner Entstehung sondern seiner Veröffentlichung. Bekanntlich hat schon das spätere Alterthum beides zu vereinigen gewusst: am ersteren Ort sei es geschrieben, am andern herausgegeben. Allerdings wäre es möglich, dass die erstere Notiz auf einer Vermuthung beruhte, welche von der patmischen Abfassung der Apokalypse auf das Evangelium zurückschloss. Aber das Evangelium selbst trägt ja die Spuren an sich, dass es nicht mit einem Mal so vollendet ist, wie wir es heute haben. Das letzte Capitel desselben ist eben so gewiss von demselben Verfasser als es später geschrieben ist wie die übrigen. Es ist nur ein Grund denkbar, aus dem es hinzugefügt wurde, nämlich der Widerspruch gegen die Meinung, der Apostel werde nicht sterben. Wenn nun Johannes bei der Abfassung des Evangeliums in Ephesus war und schon damals diese Meinung kannte, hätte er dann nicht gleich das 21. Capitel in das Ganze verarbeitet? Oder aber sie entstand erst später, würde da nicht ein mündlicher energischer Widerspruch genügt haben sie zu ersticken und es wäre der Nachtrag unnöthig gewesen? Wie leicht aber erklärt sich Alles, wenn während seiner Abwesenheit, grade auf Grund des Umstandes, dass er bei der Christenverfolgung das Leben gerettet hatte, diese Meinung entstand und sich, da er nicht widersprechen konnte, fest setzte. Bei seiner Rückkehr fand er sie vor und zwar in ziemlicher Verbreitung. Da entschloss er sich zu diesem Nachtrage,

um ihr überall, wohin das Evangelium kam, ein Ende zu machen. Auch dass der ursprüngliche Schluss, Cap. 20, 20, stehn blieb, erklärt sich, wenn schon mannigfache Exemplare vorhanden waren, also das Werk nicht mehr in alleinigem Besitz des Verfassers. So werden denn in der That die beiden Nachrichten über die Entstehung des Evangeliums und ihre alte Synthese in ihrem Recht bleiben. Damit wäre denn auch bewiesen, dass der Brief von Patmos zunächst nach Ephesus geschrieben war und mit dem Evangelium, zu dem er gehörte, später sich weiter verbreitete.

Theol. Grundcharakter des Briefs.

Aber nicht nur die Form des Briefes, der uns beschäftigt, sollte in der gegebenen Besprechung desselben untersucht werden: sein Gedankengang festgestellt und daraus auf die ihn bedingenden äusseren und inneren Verhältnisse zurückgeschlossen, sondern wir versuchten auch in den Gedanken*gehalt* uns zu versenken, die dogmatisch-ethischen Anschauungen des Apostels vor uns lebendig werden zu lassen. Es erübrigt, auch nach dieser Seite ein Resume zu ziehen, d. h. die Fundamente der eigenthümlich johanneischen Theologie, soweit sie im Briefe vorliegen, ins Auge zu fassen. Vorab müssen wir uns darüber erklären, wie wir uns überhaupt das Verhältniss zwischen den einzelnen N.T.lichen Lehrbegriffen denken. Es steht nicht so, als ob Johannes etwas anderes als Paulus, Petrus als Jacobus für Wahrheit gehalten hätte; ihnen allen ist in Christo Jesu und dem von ihm in seinem Thun und Leiden vollbrachten Werk eine und dieselbe Wahrheit kundgethan. Aber diese so offenbarte göttliche Wahrheit kann nicht von einem Menschengeist in ihrer Totalität, in den unausdenklich mannigfachen Beziehungen, die in ihr liegen, aufgenommen werden. Sie reflectiert sich in jedem verschieden, je nach der Verschiedenheit des geistigen Auges. Nicht nur tritt nach den differenten geistigen Anlagen und Bedürfnissen bei dem Einen diese Seite der ganzen Wahrheit, bei dem Andern jene mehr hervor, sondern auch dieselbe Seite, von zwei Personen wahrgenommen, wird zu einem verschiedenen Bilde in jeder von ihnen, weil eben das Auge verschieden organisiert ist. Was jeder Apostel verkündet ist demnach Wahrheit, aber nicht **die** Wahrheit im absoluten Sinne. **Die** Wahrheit ist in der That nur für Gott. Was man also die verschiedenen apostolischen Lehrbegriffe oder Theologien nennt, ist die Synthese zwischen dem an Alle gleicherweise herantretenden Object

und der bei Allen verschiedenen Subjectivität. Will man also den Lehrbegriff eines Apostels verstehn, so hat man vor allen Dingen von der ganzen geistigen Eigenthümlichkeit, der natürlichen Subjectivität desselben sich ein klares Bild zu verschaffen, um so erkennen zu können, warum die Wahrheit sich grade so und nicht anders in ihm gespiegelt hat.

Es wird sich das nicht leichter und richtiger bewerkstelligen lassen, als indem wir von dem Evangelium unsern Ausgangspunct nehmen; denn nicht nur tritt bei seinem grösseren Umfang die Geistesart des Johannes in ihm besonders klar hervor, sondern grade die Verschiedenheit des dort behandelten Stoffes von dem des Briefes macht es auch möglich, durch Vergleichung beider Schriften das Gemeinsame, das dem Geiste des Verfassers Eigenthümliche, zu erkennen. Es ist längst dargethan, dass die Eigenart des Evangeliums in der Durchdringung des geschichtlichen Stoffes mit gewissen ihn beherrschenden und gestaltenden Ideen besteht. Diese Anschauung ist den Vertheidigern und den Gegnern der Echtheit des Evangeliums gemeinsam. Wer die Wahrheit der dort berichteten Thatsachen bestreitet, nimmt an, dass dieselben um der leitenden Ideen willen erdichtet oder umgeformt seien; wer dagegen jene behauptet, fasst die Sache so, dass der Apostel es nur verstanden hat, die Facta in das Licht der ihnen immanenten Ideen zu stellen; aber die dem Verfasser eigne Betrachtungsart ist bei beiden Auffassungen dieselbe. Ist es einmal erlaubt, auf die Geistesart eines Apostels spätere scholastische Bezeichnungen anzuwenden, so ist Johannes durch und durch Realist. *Universalia ante rem* ist das Princip aller seiner Anschauungen. Die Ideen — Licht und Finsterniss, Wahrheit und Lüge — sind das wahrhaft und wirklich Reale, der Lebensgrund, aus dem alles Einzelne sich herausgebiert; die Menschheit, der einzelne Mensch, die einzelne Handlung sind so und nicht anders, wie die ihrem Dasein vorgezeichnete Idee es verlangt; diese ist das ihnen innewohnende, sie treibende Gesetz, kraft dessen sich alles an ihnen gestaltet. So kommt es, dass die Geschichte dem Johannes nicht sowohl als eine Summe einzelner freier, in einander greifender menschlicher Handlungen erscheint, sondern ihm ein grosser Organismus, — will man an dem Wort nicht Anstoss nehmen: ein Process, — ist, dem das innere Gesetz seiner Entwickelung so vorgezeichnet ist,

und der aus diesem Absatz heraus sich so bildet wie die Pflanze aus dem Keim. Denn alles Einzelne steht unweigerlich und unmittelbar, bewusst oder unbewusst, im Dienst der Idee. Die Geschichte ist ihm das sich Auswirken der Idee, der Leib, den dieselbe sich giebt, und dieser Leib ist natürlich der Seele, die ihn sich aufbaut, d. h. der Idee, gleichartig: die Geschichte ist das ins Sichtbare übersetzte Unsichtbare. — Die Geschichte hat ja überhaupt zwei Angesichter: das eine zeigt uns in ihr die Bethätigung der menschlichen Freiheit, das andre eine durchaus nothwendige Abfolge des Einen aus dem Andern, und nicht als ob beides mit einander abwechselte, sondern in jedem einzelnen Augenblick ist beides ganz da. Alles in ihr ist zumal ganz Product der Freiheit und ganz Product der Nothwendigkeit. Letzteres Antlitz nun ist es, das dem Johannes sich dargeboten hat, und das seinem Buche die eigenthümliche Physiognomie giebt. Darum haben wir im Evangelium keine unerwarteten, überraschenden Katastrophen, sondern man hat von vorn herein den Eindruck, dass so und nicht anders die Entwicklung vor sich gehn müsse. Ja, so erklärt sich ferner, dass es überhaupt an einer fortschreitenden Entwicklung oft zu fehlen scheint, dass z. B. der Conflict mit den Juden im fünften Capitel ebenso tödtlich erscheint wie im zwölften; dass die Reden des Täufers ganz ähnlich sind denen Christi selber; dass was dieser dem Nikodemus vorträgt, ganz gleichartig ist dem, was er der ungebildeten Menge sagt. Alles das hat denselben Grund. Weil Johannes überall die beherrschende Idee im Auge hat, sie als beherrschend nachweisen will, darum tritt sie in der Darstellung in den Vordergrund, daher aber auch die allmähliche Stufenfolge ihrer Realisierung, alle äussern Unterschiede der verschiedenen Begebenheiten, verhältnissmässig zurück. Und ebenso bei den Reden: die Ideen, welche den Worten des Täufers und denen Christi zu Grunde liegen, sind schliesslich dieselben, und um diess klar darzulegen, verwischt sich die Form, in welche je nach der verschiedenen Eigenthümlichkeit des Redenden und der Hörer die Idee sich gekleidet hat.

Derselbe Realismus, der dem Evangelium als Grundzug sich aufgeprägt hat, ist auch die Physiognomie des Briefes. Auch hier führt alles darauf, dass die Ideen, die allgemeinen Begriffe Licht, Wahrheit u. s. f., dem Apostel nicht Abstracta sind, sondern

durchaus Realitäten, die wie der Keim zur Pflanze wird, so im Christen liegen und alle einzelnen Lebensäusserungen bedingen. Der hauptsächlichste Unterschied zwischen beiden Büchern ist nur der, dass im Evangelium die fundamentalen Thatsachen berichtet werden, durch welche die Ideen überhaupt in diess irdische Leben hineingesenkt sind, im Brief dagegen besprochen wird, wie auf Grund derselben das Leben des Einzelnen sich zu gestalten habe. Für die Form des Briefes ergiebt sich aus dem oben Gesagten zunächst, dass Johannes gar keine Belehrung im gewöhnlichen Sinne des Wortes ertheilen kann, dem Leser nicht Sätze mittheilt, die derselbe als Neuigkeiten gewissermassen mit dem Verstande aufnehmen soll; denn da er voraussetzt, dass Licht, Wahrheit, Leben in den Christen, an die er sich wendet, vorhanden sind, so ist alles Lehren und Lernen ihm nur Erinnerung im eigentlichsten Sinne, d. h. ein Innewerden dessen, was in dem Menschen selbst ist, ein sich Besinnen darauf, nichts als das Auseinanderlegen des Inhaltes dieser Ideen. Und wie keine eigentliche Belehrung, so kann es für unsern Apostel auch kein eigentliches Ermahnen und Gebieten geben, denn der Inhalt aller Gebote ist wieder schon in den dem Christen einwohnenden Ideen gesetzt: er weiss nicht nur an sich, was Gott gebietet, sondern er thut es auch von selbst, so dass Johannes nur gebieten kann, ὃ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτοῖς, d. h. was schon abgesehn von seinem Gebieten in den Lesern Realität gewonnen hat.

Ist diess die geistige Gesammtanschauung des Johannes, so ist damit schon der Punct, von dem alles zusammenhängende Denken bei ihm ausgehn muss, gegeben, die Idee, in welcher alles Andre beschlossen liegt und wie aus seinem Keim hervorwächst. Es ist der Logosbegriff. In welchem Verhältniss der Logos zu dem Vater stehe, darüber giebt uns unser Brief allerdings nicht nähere Aufschlüsse, er redet überhaupt an keiner Stelle von dem transcendenten, vorweltlichen Leben Gottes sondern fasst den Logos von vorn ab als den φανερωθείς, den in die weltgeschichtliche Bewegung eingetretenen. Von dem eigentlichen geschichtlichen Process bei Johannes, wonach der Vater alles, was er hat, dem Sohne giebt und dieser seine Fülle dann weiter der Welt darbietet, ist der erste Satz im Briefe nicht ausdrücklich betont, sondern nur die stillschweigende, den Lesern aus dem Evangelium bekannte

Präsupposition. Eine solche aber ist es allerdings im höchsten Mass, denn wenn z. B. 1, 5 Gott φῶς genannt wird und 2, 8 Christus τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν heisst, so weist diess allerdings auf das oben angedeutete Verhältniss zurück. Dass aber, abgesehn von der Frage, wie er es bekommen, der Logos das πλήρωμα des göttlichen Wesens hat und zwar, um es der Welt mitzutheilen, das ist der Mittelpunct unsres Briefes, wie aller johanneischen Schriften. Was das Evangelium und der Brief in ihren einleitenden Sätzen vom Logos aussagen, ist nichts Anderes als der Keim, aus dem sich der gesammte Inhalt beider Bücher herauswickelt. Und ebenso ist die in Cap. 1 der Apokalypse berichtete Erscheinung Jesu vom Himmel der Kern, die Summe des ganzen Buches: dieses nur der Commentar zu jener. Der Logos ist der Inhaber alles Lebens, alles Lichts, aller Wahrheit; er theilt sich selbst den Menschen mit und in Folge dessen eben bekommt die Menschheit an dem Theil, was der Logos hat. So begreift es sich, dass die Ideen der Wahrheit u. s. w., wie wir oben sahen, dem Johannes nicht blosse Abstractionen sondern Realitäten sind, weil sie nämlich in dem Logos vorhanden, ja das Wesen des Logos sind. Jene sind nur im Menschen, weil der Logos im Menschen ist. Diess ist es, was der Brief fast in jedem Capitel lehrt. Wenn Cap. 1 es heisst, dass das Blut des Gottessohnes uns von aller Sünde reinige, wenn Cap. 2 die Bruderliebe als neues Gebot gelehrt wird, d. h. sie nicht für uns ein Pflichtgebot sein soll sondern eine in uns waltende Macht, wenn der Begriff des μένειν ἐν Θεῷ καί Θεὸν ἐν ἡμῖν so hervorgehoben wird, so empfängt das Alles seine rechte Beleuchtung durch Capitel 4, wo aller Gehorsam gegen die göttlichen Gebote und alle Bruderliebe von dem γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ, oder was damit gleichbedeutend ist, von dem Besitz des heiligen Geistes abgeleitet wird. Der heilige Geist ist nämlich dem Johannes durchaus der Geist des verklärten Christus. Auch diess ist allerdings im Briefe Voraussetzung, die aus dem Evangelium herübergenommen ist. In diesem wird ausführlich berichtet, wie nach der grundleglichen Wirksamkeit des Logos auf Erden derselbe das, was er objectiv erworben, nun durch seinen Geist dem einzelnen Subject vermitteln will. Und von dieser persönlichen, subjectiven Aneignung des Heilswerks redet ja der Brief. Sie geht aber so vor sich, dass der Logos selbst als πνεῦμα sich

in den Menschen hineinsenkt und so das Leben des Menschen im Grunde nichts als das in ihm sich ausgestaltende Leben des Logos ist. Dieses Hineinkommen des Geistes Christi d. h. aber wesentlich des Logos selber, ist die erste That, die an dem Menschen sich vollzieht, durch welche er Kind Gottes wird, der Wirksamkeit des Logos unterstellt.

Aus dem Gesagten erhellt, dass alle christliche Entwicklung dem Johannes auf göttlicher Causalität beruht. Die Wahrheit, d. h. dasjenige, was in Gott ist, was auf Realität daher allein Anspruch hat, ist vor jeder Bethätigung derselben in dem Menschen, jede Bethätigung nur die Aeusserung der in ihm lebenden objectiven Wahrheit; und ebenso ist das Leben in dem Menschen dadurch gesetzt, dass er das persönliche Leben, den Logos, vermöge des Besitzes des heil. Geistes in sich hat. Dennoch aber ist andrerseits dem Apostel das christliche Leben nicht ein reiner Process, nicht blos die naturnothwendige Verwirklichung der in den Menschen gelegten Keime, sondern ebenso Handlung menschlicher Freiheit. Die Wahrheit liegt, wie gesagt, vor allem menschlichen Thun kraft der Geistesgabe in dem Subject, dennoch aber ist es eine an den Menschen sich richtende Forderung, dass er *ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν*; ebenso ist alles Lieben der Brüder ein Ausstrahlen der in ihn gesenkten Gottesliebe, dennoch aber ist es keine blosse rhetorische Formel, wenn das Gebot der Liebe an ihn ergeht. Es ist eben, wie schon oben bemerkt, alles Geschehen sowohl göttliches als auch menschliches Thun, und wenn Johannes jene Seite besonders hervorhebt und in den Vordergrund rückt, so will er diese doch nicht geleugnet haben. Wie im Evangelium von Christo gesagt wird, dass er das Leben vom Vater habe und *δι' αὐτὸν* lebe, andrerseits aber doch er nicht bloss auf den Willen des Vaters hin sein Leben lässt und es wieder nimmt, sondern beides zugleich ein freies Thun seiner selbst ist: so steht es auch mit dem Menschen. Diese Seite der Freiheit wird namentlich im dritten Capitel des Briefes betont und sie tritt vor Allem in dem doppelten Begriff der Kindschaft hervor, den wir statuieren mussten: die Kindschaft als Gabe vermöge der Geistesmittheilung ist die göttliche Seite der Sache, die Kindschaft als die Auswirkung der Gerechtigkeit und der Bruderliebe ist aber nur möglich kraft eines zugleich menschlichen Thuns. Der Mensch muss seine ganze

Person dem Geiste Gottes öffnen, der Wirksamkeit des Geistes Raum geben, und das nicht nur im Sinne eines bloss leidentlichen Geschehenlassens, sondern indem das, was Gott an ihm thut, zugleich ein freies Handeln seines Ich ist. Und dieser Zusammenschluss des natürlich menschlichen Wesensbestandes mit dem göttlichen Geist, dieses centrale Thun des Menschen, ist der Glaube. Indem Johannes alles menschliche Thun zugleich als Folge der Geburt aus Gott und als Folge des Glaubens fasst, hat er die Synthese gefunden zwischen den beiden sich überall durchdringenden und einander fortwährend parallel laufenden Factoren der göttlichen und der menschlichen Causalität, von denen der erstere allerdings dem Apostel der sein Denken beherrschende ist.

Da alles menschliche Thun dem Johannes Spiegelbild des göttlichen Lebens ist, so stellt er es im Brief unter die Norm einer doppelten göttlichen Eigenschaft: Gott ist gerecht und er ist Liebe, demnach ist das menschliche Leben ein Wirken der Gerechtigkeit und ein Thun der Liebe; jenes ist des Menschen Thätigkeit Gott gegenüber, diess den Brüdern gegenüber. Eine weitere Specialisierung und Zerlegung der Gerechtigkeit und der Liebe je nach ihren Aeusserungen in den verschiedenen Lebensverhältnissen giebt der Brief nicht: wenn Gerechtigkeit und Liebe nur überhaupt da sind, so werden sie sich in den einzelnen Fällen von selbst zu bethätigen wissen, ohne dass es dazu besondrer Vorschriften bedürfte. *Αὐτὸ τὸ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων.*

Bisher haben wir die Stellung ganz unberücksichtigt gelassen, die Johannes zur Lehre von der Sünde einnimmt. Ueber den Ursprung der Sünde in der Menschenwelt giebt er im Evangelium und im Brief nirgends Auskunft: nur dass sie vom Teufel aus über uns gekommen ist, lehrt er. Dieser hat ein Reich gegründet, das dem des Lichtes diametral gegenüber steht, und in das die Sünde uns eingliedert. Ist Gott das Leben, so ist natürlich in dem teuflischen Reich die Stätte absoluten Todes, ist Gott Licht, so herrscht hier Finsterniss, ist in Gott alle Wahrheit, so hier lauter Lüge, d. h. ein Sein, das nur den Schein des Lebens, der Realität hat, in der That aber durchaus inhaltsleer ist und nur durch den Widerspruch gegen das Licht sich erhält. Dieses Reich der Finsterniss hat die ganze Erde mit allem, was darauf ist, in Besitz genommen, so dass ὁ

κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Wir sahen, dass in der eben citierten Stelle der Ausdruck *ἐν τῷ πονηρῷ* masculinisch zu verstehen sei, und gerade so ist er bezeichnend für die johanneische Anschauung von der Sünde. Grade so wie in dem Reiche des Lichts Gott die alles wirkende Causalität ist, so in dem Reiche der Finsterniss der Satan. Dieses sein Reich zu zerstören ist der Logos Fleisch geworden, erschienen, und hat durch seine Erscheinung ein Reich des Lichts auf Erden gegründet. Allerdings haben auch diejenigen, welche an diesem Reiche Theil haben, noch Sünde an sich und gehören insofern noch zu dem Reich des Satans; aber dieser Gesichtspunct tritt in unserm Briefe im ganzen zurück. Da Johannes weniger auf das Einzelne, auf den Entwickelungsprocess des christlichen Lebens eingeht, vielmehr stets die Entwickelung in ihrem schliesslichen Verlauf ins Auge fasst, mehr das, was wir als Christen sein sollen und sein werden, als das, was wir in einem bestimmten Augenblicke des Erdenlebens sind, betrachtet, so sieht er in den Christen meist nur die Feinde des satanischen Reiches, die erlöst sind von der Botmässigkeit des Bösen. Ihnen gegenüber steht dann der *κόσμος* als die nicht nur unchristliche sondern widerchristliche Welt. Denn durch die Erscheinung Christi hat nicht nur die Macht Gottes sondern ebenso die des Satans ihren Culminationspunct erreicht: die Welt wird zum Antichristenthum. Und so wird die Kirchengeschichte dem Apostel zu einem grossen Kampf: der Kampf, den Christus selbst grundleglich in seinem irdischen Leben gegen den Satan geführt hat, setzt sich als Kampf seiner Glieder gegen die Glieder des Satansreiches fort. Aber wie der Apostel keinen Aufschluss darüber giebt, wie eigentlich das Reich der Finsterniss entstanden sei, auf welche Weise der Satan sich Gott widersetzt habe, ebenso lässt er es völlig unerörtert, wie der Kampf zwischen dem Reich des Lichts und der Finsterniss zu Ende gebracht werden werde; im Evangelium und im Brief redet er immer nur von der Feindschaft zwischen den beiden, von dem Siege, den die Christen gewinnen, so dass ihnen das Böse nicht nahen kann, aber was aus dem Reiche des Bösen werden wird, sagt er nicht. Freilich ist der Böse und das Böse gerichtet, indem durch die Erscheinung Christi beides als Finsterniss ins Licht gestellt ist, aber ein anderes, äusseres Gericht darüber liegt ausserhalb des Gedankenkreises unsres Briefes. Die Kehrseite hierzu ist, dass

auch die äussere Ausgestaltung der Kirche oder auch nur des einzelnen Gemeindelebens dem Johannes ausser Betracht bleibt: er hat es nur mit dem Verhältniss des einzelnen Christen zu Gott und zu den einzelnen Brüdern zu thun. Wir können diess damit vergleichen, dass er keine Tugendlehre hat, keine Anweisung ertheilt, wie in den einzelnen Lebensverhältnissen sich das christliche Leben zu gestalten hat, sondern nur mit den allgemeinen Principien der δικαιοσύνη und ἀγάπη operiert: in dem Allen zeigt sich ein Absehn von jedem Einzelnen und jedem Aeusseren; die Einzelgestaltung des Personlebens wie die äussere Organisation des Gemeindelebens bleibt unberücksichtigt. Es begreift sich das aus der oben ausgeführten Eigenthümlichkeit des johanneischen Geistes, wonach er nicht sowohl die Erscheinungen als die ihnen zu Grunde liegenden Ideen ins Auge fasst, nicht bei der Mannigfaltigkeit der äussern Gestaltung sich aufhält, sondern bei der Gleichheit der treibenden Beweggründe stehn bleibt.

Die vorstehenden Bemerkungen sind natürlich nicht einmal ein Grundriss einer johanneischen Theologie, denn selbst für einen solchen ist der Brief, der uns beschäftigt hat, ganz ungeeignet, insofern er überall auf dem fusst, was das Evangelium gelehrt hat. Aber dazu reicht er völlig hin, zu zeigen, wie alle Gedanken über göttliche Dinge sich dem Johannes in eigenthümlicher Färbung und Beleuchtung darstellen vermöge seiner ganzen geistigen Anschauungsweise, zu zeigen ferner, welches diese seine Anschauungsweise war. Diess ist aber eine grosse Hauptsache. Was für den Kartenzeichner das Netz, das ist für den, der sich mit biblischer Theologie beschäftigt, die natürliche Geistesart eines Apostels. Denn nicht darauf kommt es in erster Linie an, dass man darthut, wie über einen beliebigen *locus* der Dogmatik der eine Apostel sich etwas anders aeussere als der andere, sondern dass man die geistige Eigenthümlichkeit jedes N.T.lichen Schriftstellers begreift und so erkennt, w a r u m sich die eine Wahrheit in seinem Geiste grade so gespiegelt hat. Ein Beispiel aus einer andren Wissenschaft wird zeigen, was wir meinen. Wenn man mehrere grosse philosophische Systeme mit einander vergleicht, so kommt sehr wenig dabei heraus, wenn man einen einzelnen Punct herausgreift und für sich beurtheilen will, als z. B. den Begriff von Raum und Zeit bei Kant. Haben wir nämlich ein wirkliches System, so hängt

alles Einzelne ab von der dem Philosophen eigenthümlichen Grundanschauung; den Beweis dieser letzteren soll das System führen und umgekehrt den Beweis für jede Einzelheit, dass sie aus dem Princip resultiert. Die verschiedenen Grundanschauungen der Philosophen pflegen sich aber nicht wie Wahrheit und Unwahrheit gegenüberzustehn, sondern jede derselben pflegt, nur mit manchem Irrthum untermischt, eine Seite der Wahrheit darzustellen. Es kommt nun darauf an — nach Abzug des Irrigen — jede solche Strahlenbrechung der Wahrheit in sich aufzunehmen und so, indem man die verschiedenen Farben, in die sich das Licht bricht, sammelt, mehr und mehr an die absolute Wahrheit heranzukommen. Wenden wir diess auf die biblische Theologie an, so erhellt, was wir oben meinten. Nicht dadurch entsteht aus dieser Wissenschaft für die Dogmatik ein erklecklicher Gewinn, dass man die Aeusserungen der einzelnen Apostel über diess und jenes Dogma mit einander vergleicht, sondern indem man sich in die gesammte Welt- und Gottesanschauung versenkt, welche jeder Apostel je nach seiner geistigen Eigenthümlichkeit gehabt hat, und diese verschiedenen Strahlenbrechungen der Wahrheit in ein möglichst reiches und volles Bild zu concentrieren, eine Anschauung zu gewinnen sucht, in welcher jene alle als Momente voll und ganz aufgenommen sind. Und der Vorzug, den der Theologe bei dieser Operation hat, ist der, dass er nirgends einen Abzug zu machen braucht, nirgends sich Irrthum findet, sondern überall nichts als Wahrheit, wenn auch immer unter anderem Sehwinkel sich gestaltend. Zu einem solchen Aufbau biblischer Theologie wollte der Verfasser einen Baustein beibringen, indem er aus einer kleinen Schrift eines Apostels nach Kräften das zu eruieren gesucht hat, was wir oben mit dem Netz des Kartographen verglichen: die Gesammtanschauung desselben; und indem er ausserdem in die Karte diejenigen Puncte einzutragen suchte, die auf unserem Wege uns begegneten. Selbst den Fall gesetzt, dass in beiden Hinsichten alles Beigebrachte richtig wäre, ist die Karte damit noch lange nicht vollendet: erst durch eine gleiche Behandlung des Evangeliums könnte sie es werden.

Druck der C. F. Post'schen Buchdruckerei in Colberg.
(C. Jancke & M. Christiani.)

